JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME IX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN,
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER,
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, HALÉVY, OPPERT,
REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME IX

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1877.

TRADUCTION NOUVELLE

DU

TRAITÉ DE GHAZZALI

INTITULÉ

LE PRÉSERVATIF DE L'ERREUR,

ET NOTICES SUR LES EXTASES (DES SOUFIS),

PAR M. C. BARBIER DE MEYNARD.

AVERTISSEMENT.

L'opuscule arabe dont on trouvera ci-après la traduction n'est pas une œuvre inédite. En 1842, M. Schmölders en a publié le texte d'après le manuscrit n° 884, ancien fonds de la Bibliothèque royale, et l'a fait suivre d'une traduction qu'il a placée en tête de son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, Didot, 1842; 1 vol. petit in-8°).

Certes, personne ne voudrait contester les services rendus par cette publication à la connaissance des sectes philosophiques et mystiques de l'Islam. L'introduction, dans laquelle M. Schmölders passe en revue les différentes écoles arabes, conserve encore, à trente-cinq ans de distance, toute sa valeur. Si, sur certains points, on peut, grâce à de nouveaux secours, modifier les définitions données par l'érudit allemand, il est juste de reconnaître que son étude offre

un tableau exact des théories peu originales, mais curieuses, dont l'ensemble forme ce qu'on est convenu d'appeler la philosophie arabe.

Malheureusement, la traduction du texte même de Ghazzali ne mérite pas, à beaucoup près, les mêmes éloges. M. Schmölders n'avait à sa disposition qu'une seule copie de ce texte, copie généralement correcte, mais qui est loin cependant d'être exempte d'erreurs. Initié par de persévérantes lectures à la technologie spéciale des scolastiques arabes, le traducteur ne paraît pas avoir fait de la grammaire et de la lexicographie l'objet d'une étude suffisante. Les longues périodes, les tournures particulières à l'auteur, l'ont souvent embarrassé et entraîné à dénaturer la pensée de Ghazzali.

Cette critique, que j'ai entendu faire maintes fois par plusieurs de nos savants confrères, n'est que trop justifiée. Il suffit, pour en apprécier la justesse, de comparer le texte publié à Paris avec celui qui a paru à Constantinople en 1870. Cette édition sans nom d'auteur est, chose rare! imprimée et revue avec le plus grand soin, et je crois qu'elle représente, sinon la rédaction parfaitement authentique, du moins celle qui a cours depuis plusieurs siècles dans les écoles musulmanes. Qu'on ne s'étonne pas de l'éloge que je fais ici d'un livre sorti des presses de Constantinople. Il y a chez les Osmanlis modernes un double courant littéraire : l'un part de l'Europe et ne charrie dans ses eaux troublées que des œuvres frivoles, de fades imitations de nos romans et de nos pièces en vogue; l'autre, plus contenu et moins intense, est resté plus voisin de sa source, c'est-à-dire de la bonne et saine érudition musulmane. On trouve encore au fond de Stamboul, à l'ombre des mosquées et des médressèhs, un petit groupe d'érudits modestes et consciencieux qui se sont voués à la propagation des textes classiques de théologie, de jurisprudence et de littérature.

C'est grâce à leur collaboration inconsciente que j'ai pu, l'année dernière, donner une édition à peu près correcte d'un opuscule de Zamakhschari, mutilé par un ancien éditeur.

C'est à eux aussi que je dois reporter le mérite de la présente traduction, si elle se recommande par une plus scrupuleuse exactitude et un style moins pénible que la version de Schmölders. En reconnaissant ce que je dois aux éditeurs turcs, je ne veux pas oublier non plus, dans l'expression de ma gratitude, S. E. Ahmed Véfyk Efendi, le plus zélé propagateur de ces vaillantes études, l'intermédiaire le plus éclairé entre celles-ci et l'Europe savante.

Presque en même temps que le texte arabe, il a paru à Constantinople une traduction turque du traité de Ghazzali[1]; elle a pour auteurs deux rédacteurs de la Gazette officielle, Saïd et Zehni Efendi, les mêmes qui ont traduit les *Colliers d'or.* Je ne puis que répéter, à ce propos, ce que je disais ailleurs[2] des traductions turques en général : elles sont plus utiles pour l'intelligence de l'ensemble que pour les difficultés de détail. Le génie de la langue savante permettant l'emploi de tous les mots de provenance arabe, il s'ensuit que, dans les cas douteux, le traducteur se laisse aller à reproduire les expressions mêmes du texte, en les construisant d'après les règles de la syntaxe ottomane. C'est un cercle vicieux d'où le lecteur européen a peine à se tirer. Néanmoins la version des deux Efendis m'a fourni çà et là d'utiles indications que j'aurais mauvaise grâce de méconnaître.

Mon but, je le répète, est uniquement de donner aujourd'hui une interprétation plus certaine du curieux mémoire où Ghazzali se peint sur le vif, avec ses doutes, ses alarmes de conscience, ses tendances à l'illuminisme des Soufis, et où il donne incidemment de piquantes révélations sur les sectes contemporaines.

Je crois inutile d'ailleurs d'insister, après M. Schmölders, sur la valeur de cet opuscule, aussi important pour la con-

[1] Imprimerie impériale, 1 vol. in-18, 132 pages. Voir dans *Journ. asiat.* septembre 1871, p. 146, la Bibliographie ottomane de M. Belin, où se retrouve la trace de cette double influence littéraire.

[2] *Les Colliers d'or, allocutions morales de Zamakhschari*, etc. Paris, Imprimerie nationale, 1876, in-8°; voir Introduction, p. xv.

naissance des idées philosophiques chez les Arabes que pour celle du système de Ghazzali en particulier[1].

Si cette tentative de restauration obtient l'assentiment des lecteurs du *Journal asiatique*, je mettrai à profit mes plus prochains loisirs pour leur offrir un autre petit Traité du célèbre philosophe, le *Eldjam el-Awam* « le frein des opinions vulgaires », où Ghazzali s'élève contre l'abus des interprétations anthropomorphistes données communément à plusieurs passages du Koran et des Traditions. Le texte de ce *Rissaleh* peu connu en Europe a été publié sans traduction à Constantinople, il y a peu d'années, et je crois qu'il est de nature à jeter quelque jour sur l'état des esprits et des croyances chez les Musulmans du moyen âge. J'espère pouvoir profiter de cette nouvelle publication pour exposer les renseignements que j'ai été à même de recueillir, touchant les écoles philosophiques nées dans l'Islam et l'influence que l'orthodoxie rigoureuse de Ghazzali a exercée sur les études spéculatives dans l'Orient musulman.

Aujourd'hui, à part quelques remarques indispensables à l'intelligence du texte, je fais œuvre de traducteur, et rien de plus. Je prie donc le lecteur de vouloir bien se reporter à l'Introduction de M. Schmölders (*Essai*, p. 89 à 212), pour tout ce que l'auteur dit incidemment des sectes philosophiques de son temps. — Les principales corrections au texte de Paris sont brièvement indiquées en notes.

[1] Voir, sur la vie et les écrits de Ghazzali, un mémoire publié par M. Gosche dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin pour l'année 1858, les articles de S. Munk dans le *Dictionnaire philosophique* et dans les *Mélanges de philosophie arabe et juive*, M. E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 96 et suiv., et la notice d'Ibn Khallikan, *Bibliographical dictionary*, t. I, p. 79. — Au moment de mettre sous presse, M. J. Derenbourg me communique une notice qu'il a publiée, en 1845, sur le travail de M. Schmölders, dans le *Heidelberger Iahrbücher der Literatur*, p. 417 et suiv. Je suis heureux de me rencontrer avec notre savant confrère sur la plupart des passages fautifs du texte et de la traduction, tout en regrettant de n'avoir pu profiter en temps opportun de ses judicieuses critiques.

LE PRÉSERVATIF DE L'ERREUR

ET

NOTICES SUR LES EXTASES (DES SOUFIS).

Au nom de Dieu clément et miséricordieux.

L'imam Abou Hamid Mohammed (fils de Mohammed, fils de Mohammed) Ghazzali dit :

Gloire à Dieu dont la louange doit précéder tout écrit et tout discours! Que les bénédictions de Dieu se répandent sur Mohammed son prophète et son apôtre, sur sa famille et ses compagnons, sous la conduite desquels on évite l'erreur!

Tu m'as prié, ô mon frère en religion, de te faire connaître les secrets et le but des sciences (religieuses), les profondeurs[1] et le dernier terme des doctrines. Tu veux savoir ce que j'ai eu à souffrir pour dégager la vérité perdue dans la confusion des sectes et la diversité des routes; comment j'ai osé[2] m'élever des bas-fonds de la croyance routinière jusqu'au faîte de la certitude. Tu désires connaître ce que j'ai emprunté d'abord à la théologie scolastique, et ensuite à la méthode des *Ta'limites* qui, dans la recherche de la vérité, s'appuient sur l'autorité d'un imam; pourquoi, en troisième lieu, j'ai été amené à

[1] Au lieu de واغوارها, lisez واغوارها.
[2] Au lieu de استجرأ, lisez استجرأت.

mépriser les systèmes philosophiques; et enfin, ce que j'ai accepté de la doctrine des Soufis, et la somme de vérités que j'ai recueillie en étudiant toutes les opinions des hommes. Tu me demandes pourquoi, après avoir abandonné à Bagdad un enseignement qui attirait un si grand concours d'auditeurs, je l'ai repris longtemps après à Nischapour. Convaincu de la sincérité des sentiments qui t'animent, je vais répondre à tes questions, après avoir imploré l'aide et la protection de Dieu.

Sachez donc, ô mes frères (que Dieu vous guide dans la bonne voie et vous dirige vers la vérité!), que la différence des croyances et des religions [1], que la diversité des doctrines et des sectes qui partagent les hommes sont comme une mer profonde, fertile en naufrages et de laquelle peu d'hommes se tirent sains et saufs. Chaque secte, il est vrai, se croit en possession de la vérité et du salut, *chaque communauté se réjouit de sa croyance* [2]; mais, comme nous l'a enseigné le chef des apôtres, celui dont la parole est toujours véridique : « Mon peuple se partagera en plus de soixante-dix sectes, et une seule d'entre elles [3] sera sauvée. » Or toutes les prédictions du Prophète se réalisent.

[1] Au lieu de الملك, lisez الملل.

[2] L'éditeur n'a pas vu que ces mots étaient une citation textuelle du Koran, ils se trouvent dans deux surates différentes, XXIII, 55, et XXX, 31.

[3] Le texte authentique de la tradition, telle que la donne Boukhari, porte منهم, au lieu de منها. La même tradition finit par les mots : « et les autres seront condamnées au feu éternel, » mots qui

Depuis l'âge de l'adolescence, c'est-à-dire avant d'avoir atteint ma vingtième année, jusqu'à l'époque présente où j'ai dépassé la cinquantaine, je me suis avancé dans cette vaste mer, j'en ai sondé les profondeurs sans timidité, et comme un plongeur résolu j'ai pénétré dans ses ténèbres, affronté ses écueils et ses abîmes. J'ai interrogé les croyances de chaque secte, scruté les mystères de chaque doctrine, afin de démêler la vérité de l'erreur, de séparer le dogme de l'hérésie. Je n'ai jamais rencontré un disciple du sens allégorique (*baténi*) sans rechercher la nature de sa croyance, ni un partisan du sens extérieur (*zahèri*) sans m'enquérir des résultats de sa doctrine[1]. Il n'est pas un philosophe dont je n'aie approfondi le système, pas un théologien dont je n'aie voulu connaître la doctrine et les controverses dans leur résultat définitif. Le soufisme n'a pas de secrets dans lesquels je n'aie pénétré; le pieux adorateur de Dieu m'a dévoilé le but de ses austérités; le *zendiq* et l'athée n'ont pu dérober à mes yeux[2] les causes véritables de leur impiété audacieuse. La soif de connaître s'était glissée et infiltrée en moi[3] à la fleur de l'âge; c'était comme une seconde nature

ne se trouvent ni dans le texte de Ghazzali publié à Constantinople, ni dans la traduction turque.

[1] Au lieu de باطنية et ظاهرية, le texte de Constantinople porte plus correctement بطانته et ظهارته; trois lignes plus loin, il faut lire صفوته, au lieu de صوفية.

[2] Au lieu de التنبه, lisez للتنبه.

[3] Littéralement «était ma coutume et mon habitude;» lisez ديدني pour ديدن.

que Dieu avait mise en moi sans qu'il y eût de ma part ni volonté ni effort. J'étais à peine sorti de l'enfance [1] que j'avais déjà brisé les liens de la routine et que je m'étais affranchi des croyances héréditaires.

Ayant remarqué avec quelle facilité les fils de chrétiens deviennent chrétiens, et les enfants des musulmans embrassent l'islamisme; me rappelant d'autre part cette sentence du saint Prophète recueillie par la tradition : « L'enfant naît ayant en lui le *germe de l'islam* [2], puis ses parents le font juif, chrétien ou mage, » je fus mû par le vif désir [3] de connaître cette disposition innée chez l'enfant, la nature des croyances accidentelles que lui impose l'autorité de ses parents et de ses maîtres, et enfin cette conviction aveugle qu'il doit à leurs leçons. Frappé des contradictions que je rencontrais en cherchant à démêler ce qu'il y avait de vrai et de faux dans ces opinions, je me fis d'abord le raisonnement suivant : « La recherche de la vérité étant le but que je poursuis, je dois, en premier lieu, savoir quelles sont les bases de la certitude. » Je reconnus ensuite que la certitude est la connaissance nette et claire des choses, celle qui ne

[1] Au lieu de عهد, etc. il faut lire على قرب عهد.

[2] M. Schmölders, ne comprenant pas l'argumentation de l'auteur, l'a façonnée à sa guise en imprimant على الفطرة, au lieu de على فطرة الاسلام, malgré l'autorité du manuscrit 884 et la grande notoriété de cette tradition, qui se retrouve partout, chez les théologiens comme chez les historiens musulmans.

[3] Au lieu de فتحرك بالصبى, qui n'offre pas de sens, on doit lire فتحرك باطنى.

laisse aucune place au doute, aucune possibilité d'erreur et de conjecture, de sorte qu'il ne reste dans l'esprit rien qui puisse donner accès à l'erreur. Il faut que l'esprit, prémuni contre toute chance d'égarement, soit lié à une conviction si forte que si, par exemple, quelqu'un capable de convertir la pierre en or et le bâton en serpent cherchait à saper les bases de cette certitude, elle demeurât solide et inébranlable. Je suppose qu'un homme vienne me dire à moi qui sais que dix est plus que trois : « Non, c'est au contraire trois qui est plus que dix et, pour le prouver, je vais changer ce bâton en serpent; » je suppose qu'en effet il opère ce changement sous mes yeux, je n'en resterai pas moins convaincu de la fausseté de son assertion, et si la puissance dont il a fait preuve excite mon étonnement, il n'en résultera cependant aucun doute dans ma conviction.

Je compris que toutes les notions qui ne réunissent pas ces conditions ne méritent aucune confiance, parce qu'elles ne sont pas à l'abri du doute : or tout ce qui n'est pas prémuni contre le doute ne peut constituer la certitude.

Sur les subterfuges des Sophistes et sur la négation des connaissances en général.

J'examinai ensuite mes connaissances et je vis que pour aucune d'elles, à l'exception des perceptions des sens et des principes nécessaires, je ne possédais le degré de certitude que je viens d'établir.

Je fis alors avec tristesse cette réflexion : « Il ne

faut pas espérer trouver la vérité ailleurs que dans les choses qui portent en elles-mêmes l'évidence, c'est-à-dire les perceptions des sens et les principes nécessaires; il importe donc de les établir sur une base solide. Ma confiance absolue dans les perceptions des sens et dans l'infaillibilité des principes nécessaires est-elle analogue à la confiance que j'avais d'abord dans les choses d'autorité, est-elle seulement analogue à la sécurité que la spéculation inspire aux hommes, ou est-elle[1] rigoureusement vraie, sans mélange d'illusion et de trouble ? »

Je m'appliquai donc avec ardeur à l'examen des notions dues au témoignage des sens et à la spéculation, afin de savoir si elles pouvaient être révoquées en doute. Le résultat[2] de ce long examen fut que je ne devais pas leur accorder ma confiance. Dans mon incertitude croissante, je me disais : « Comment se fier aux choses sensibles? La vue, qui de tous nos sens est le plus exercé, observe l'ombre, et, la trouvant stable, immobile, elle la déclare dénuée de mouvement. Cependant, l'observation et l'expérience démontrent ensuite que l'ombre se meut, non pas, il est vrai, d'un mouvement subit, mais graduellement et par petites portions; de sorte qu'elle ne reste jamais immobile. L'œil voit une étoile et la croit grosse comme une pièce d'or, mais les déductions mathématiques démontrent au contraire qu'elle

[1] Au lieu de وهو, il faut lire او هو.
[2] Pour الى الم, lisez الى ان.

est plus grande que la terre. Ces notions et toutes les autres que les sens déclarent vraies sont ensuite démenties et convaincues de fausseté d'une manière irréfragable par le jugement de la raison.

« Puisque je ne puis me fier au témoignage des sens, me disais-je, il se peut que les notions intellectuelles dérivées des principes primitifs méritent seules ma confiance; tels sont les axiomes suivants : « Dix est plus que trois. L'affirmation et la négation ne peuvent coexister dans le même sujet [1]. Une chose ne peut être créée et existant de toute éternité, vivante et anéantie en même temps, nécessaire et impossible. » A cela les notions perçues par les sens me firent l'objection suivante · « Qui t'assure que tu peux te fier au témoignage de la raison plus qu'à celui des sens [2]? Tu as ajouté foi en notre témoignage jusqu'au jour où le jugement de la raison est venu le démentir, sans elle tu continuerais à nous croire sincères. Eh bien, il se peut qu'il y ait au-dessus de la raison un autre juge qui, s'il se produisait, la convaincrait de mensonge, au même titre que la raison, en se produisant, a détruit nos jugements. Or de ce que ce troisième concept ne s'est pas manifesté, il ne résulte point qu'il ne puisse exister. » Je demeu-

[1] En d'autres termes, une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être. — Ce membre de phrase est omis dans la traduction de M. S.; il est vrai qu'il fait double emploi avec ce qui suit, mais il se trouve néanmoins dans les copies.

[2] L'addition de لا contrairement aux copies est inutile; لِمَ a souvent la valeur de إلا, surtout après les verbes *jurer*, *affirmer*, etc.

rai quelque temps sans réponse; une induction tirée du sommeil vint accroître mes doutes. « Ne vois-tu pas, me disais-je, que tu prends tes rêves pour une réalité qui te paraît incontestable tant que tu es endormi? Une fois réveillé, tu sais que ce ne sont que chimères sans fondement ni valeur. Qui t'assure donc de la réalité de notions que, dans l'état de veille, tu dois aux sens et à la raison? Elles peuvent être réelles, eu égard à ta condition présente; mais il est possible aussi qu'une autre condition s'offre à toi, laquelle sera à ton état de veille ce que celui-ci est à ton sommeil, c'est-à-dire que tu sortiras alors de ton rêve. Dans cette condition nouvelle, tu sauras que les conjectures de la raison ne sont que chimères. Cette condition est peut-être celle que les Soufis nomment « extase » (*halet*), c'est-à-dire, selon eux, un état où, absorbés en eux-mêmes et dans l'anéantissement de leurs sens, ils ont des visions qui ne s'accordent pas avec les perceptions de l'intelligence. Peut-être aussi cette condition est-elle la mort, conformément à cette parole du premier d'entre tous les Prophètes : « Les hommes sont endormis[1], la mort sera pour eux le réveil. » La vie actuelle n'est peut-être qu'un songe[2] comparée à la vie future, et l'homme, une fois mort, verra des choses qui seront en contradiction avec celles qu'il a aujourd'hui sous les yeux; il entendra alors cette parole : « Nous avons écarté le voile

[1] Lisez نيام, au lieu de بنام.
[2] Au lieu de قوم, lisez نوم.

qui couvrait tes yeux; ta vue est perçante aujourd'hui [1]. »

Lorsque ces pensées eurent envahi mon esprit, j'en cherchai le remède. Mais comment l'obtenir? Pour délier le nœud de ces difficultés il fallait une preuve, et la preuve suppose l'assemblage des notions primordiales; or celles-ci n'étant plus acceptées par moi, comme on vient de le voir, la démonstration devenait impossible. Cette crise douloureuse dura environ deux mois pendant lesquels [2] j'étais, non pas de bouche ni par mes discours, mais moralement, en conformité de vue avec les Sophistes. Dieu daigna enfin me guérir de cette maladie, mon âme retrouva la santé et l'équilibre, les vérités primordiales de la raison m'apparurent de nouveau dans toute leur évidence et leur force. Je dus ma guérison non à un assemblage de preuves et d'arguments, mais à la lumière que Dieu fit pénétrer [3] dans mon cœur, lumière qui éclaire le seuil de toute science. Quiconque s'imagine que la certitude ne repose que sur des arguments, amoindrit la miséricorde immense de Dieu. On demandait au Prophète l'explication de ce passage du livre divin : « Dieu ouvre à la foi musulmane le cœur de celui qu'il veut diriger [4]. » — « Il s'agit, répondit le Prophète, de la lu-

[1] Le traducteur n'a pas indiqué qu'il y avait ici une citation du Koran, sur. L, verset 21.

[2] Restituez le texte ainsi : انا فيها.

[3] Ici et plus loin, M. Schmölders a imprimé قدف au lieu de قذف.

[4] *Koran*, VI, 125; le sens de ce verset n'a pas été compris du

mière que Dieu répand dans le cœur. » — « Et à quel signe l'homme peut-il la reconnaître? » lui demanda-t-on. — « A son détachement de ce monde d'illusion et au penchant qui l'entraîne vers le séjour de l'éternité. » C'est le Prophète aussi qui a dit : « Dieu a créé les êtres dans les ténèbres, puis il a répandu sur eux sa lumière [1]. » C'est à l'aide de cette lumière qu'il faut chercher la vérité. Comme sa miséricorde la répand parmi les hommes de temps en temps, il faut en épier sans cesse l'apparition. C'est ce que prouve cette parole de l'apôtre : « Dieu vous envoie, à certains jours, des effluves [2] de miséricorde, soyez préparés à les recevoir. »

Le but de cet exposé est de faire comprendre avec quelle application on doit chercher la vérité, puisqu'elle conduit à des résultats inespérés. Les notions primordiales n'ont pas à être cherchées, parce qu'elles sont présentes et visibles : le résultat d'une telle enquête ne peut être que de les rendre invisibles et cachées. Mais celui qui étend ses investiga-

traducteur, qui n'avait pourtant qu'à consulter la première version venue du Koran.

[1] C'est-à-dire, d'après les principaux commentateurs : « Dieu, après avoir créé les êtres pensants, les hommes et les génies dans les ténèbres de la nature corporelle et des passions mauvaises, a jeté dans leur âme la lumière de la vraie science et du salut. » (*Zamakhschari*, Kasschaf.)

[2] Le texte turc porte ici نفخات au lieu de نفحات ; ces mots sont d'ailleurs synonymes. On trouve la même variante dans les différentes copies du fameux ouvrage de Djâmi (*Nefahat el-uns*), qui est une biographie des Soufis musulmans. La traduction turque de cet ouvrage par Lamyi a paru récemment à Constantinople.

tions au delà des limites ordinaires est à l'abri du soupçon de négligence dans la poursuite des choses nécessaires.

Des différentes classes d'investigateurs.

Lorsque Dieu, dans sa bonté et sa miséricorde sans bornes, m'eut guéri de cette maladie[1], je constatai que tous ceux qui se livrent à la recherche de la vérité se divisent en quatre groupes :

1° Les Théologiens scolastiques, qui se disent les disciples du raisonnement et de la spéculation;

2° Les Mystiques (*Baténi*) ou *ta'limites,* qui doivent toutes leurs connaissances à l'enseignement de l'imam;

3° Les Philosophes, qui prétendent s'appuyer sur la logique et les preuves;

4° Les Soufis, qui se disent élus de Dieu et possesseurs de l'intuition et de la connaissance du vrai (par l'extase).

« La vérité, me dis-je à moi-même, ne peut se trouver en dehors de ces quatre classes d'hommes qui se sont consacrés à sa recherche. Si elle se dérobe à ceux-ci, il faut renoncer à l'espoir d'y atteindre. On ne peut revenir à la croyance aveugle après l'avoir abandonnée, car le propre de la croyance est de s'ignorer elle-même. Sitôt qu'elle cesse de s'ignorer, elle se brise comme le verre, dont

[1] L'édition de Paris présente ici un assemblage de mots incohérents; il faut rétablir ainsi le texte : ولما شفاني الله تعالى عن هذا المرض, etc.

les fragments ne peuvent plus être rapprochés et réunis à moins d'être passés de nouveau à la fonte et façonnés par une nouvelle fabrication. » Résolu de suivre ces routes et d'étudier à fond chacun de ces systèmes, je procédai à mes recherches dans l'ordre suivant : la théologie scolastique, les systèmes philosophiques, les doctrines de Baténis et enfin le Soufisme.

Du but de la théologie scolastique et de ses résultats.

Commençant par la science théologique, je l'étudiai et la recueillis avec soin ; je lus les écrits de ceux qui font autorité en ces matières et je composai moimême différents traités. Je reconnus que cette science, tout en répondant à ses propres exigences, ne pouvait mener au but que je m'étais proposé. En effet, son objet est de conserver la pureté des croyances orthodoxes et de les préserver de toute altération hérétique. Dieu, par l'organe de son apôtre, a révélé à ses créatures une croyance qui est la vérité pour tout ce qui se rapporte à leur religion et à leurs intérêts temporels, et il en a promulgué les principaux articles dans le Koran et la tradition. Satan suggéra[1] ensuite aux novateurs des principes contraires à ceux de l'orthodoxie : ils s'y appliquèrent avec ardeur, et la pureté de la foi fut menacée. Dieu suscita donc une école de théologiens et leur inspira le désir de défendre l'orthodoxie à l'aide d'un système de preuves

[1] Lisez وساوس ۃ, au lieu de وسواس.

propres à dévoiler les artifices des hérétiques et les attaques qu'ils dirigeaient contre le dogme établi par la tradition.

Telle est l'origine de la théologie scolastique. Plusieurs de ses adeptes, dignes de cette haute mission, défendirent vaillamment l'orthodoxie et la foi en démontrant l'authenticité de la prophétie et la fausseté des innovations hérétiques. Mais, pour cela, ils durent s'appuyer sur un certain nombre de prémisses qu'ils acceptèrent de leurs adversaires, et que l'autorité, le consentement universel, ou simplement le Koran et les traditions les mettaient dans l'obligation d'accepter[1]. Leur principal effort était de faire ressortir les contradictions de leurs adversaires et de les prendre dans les prémisses qu'ils avaient déclaré accepter. Or une pareille argumentation a peu de valeur pour celui qui n'admet que les notions primordiales. La théologie scolastique ne pouvait, par conséquent, me suffire ni guérir le mal qui me dévorait. Lorsque cette école fut établie et développée, elle voulut aller plus loin que la défense du dogme : elle s'appliqua à l'étude des premiers principes, à celle des substances, des accidents et des lois qui les régissent. Mais, faute d'une base scientifique suffisante, elle ne put pénétrer fort avant dans ses recherches, et ne réussit pas à dissiper complétement les ténèbres que la diversité des opinions fait planer au-dessus des hommes. Je ne nie pas cependant qu'elle n'ait

[1] Lisez القبول من القرآن, etc.

eu un résultat plus satisfaisant pour d'autres; j'admets, au contraire, qu'elle est arrivée à ce résultat, mais c'est en introduisant le principe d'autorité dans des matières qui ne sont plus de l'ordre des notions primordiales. D'ailleurs, mon but est d'exposer ma propre situation d'esprit et non de contredire ceux qui ont obtenu leur guérison. Les remèdes varient d'après la nature du mal; utiles pour les uns, ils peuvent devenir dangereux pour les autres[1].

La Philosophie, ce qu'elle a de blâmable et de non blâmable; sur quels points ses adhérents peuvent être considérés comme croyants ou incrédules, comme orthodoxes ou hérétiques; ce qu'ils ont emprunté aux doctrines véritables pour l'introduire dans leurs théories chimériques et les rendre acceptables; pourquoi les esprits s'écartent de la vérité; avec quel critérium on peut dans leur système séparer l'or pur de l'alliage.

Je passai de l'étude de la théologie scolastique à celle de la philosophie. Il me fut démontré que, pour démêler la fausseté d'une science, il faut l'étudier à fond, il faut égaler, que dis-je? surpasser même ceux qui la possèdent le mieux, de telle sorte qu'on pénètre à des profondeurs qui sont restées ignorées de ceux-ci. À cette condition seulement une réfutation peut être solidement établie. Or c'est une préoccupation dont je n'ai pas trouvé trace chez les docteurs musulmans; je n'ai rencontré dans les

[1] Cette pensée est résumée dans un vers de Djâmi : هر مرضرا چارهٔ، هر خسته را شربتیست.

écrits théologiques consacrés à la réfutation des philosophes que paroles diffuses et entortillées, pleines de contradictions et d'erreurs et incapables de séduire, je ne dis pas seulement un esprit délicat, mais même la foule ignorante[1]. Persuadé que songer à réfuter une doctrine avant de l'avoir comprise et pénétrée, c'était frapper dans les ténèbres, je me livrai avec zèle à l'étude de la philosophie, mais dans les livres seulement et sans le secours d'un maître. Je consacrai à ce travail tous les loisirs que me laissaient mon enseignement et la composition de mes écrits juridiques. J'avais l'honneur de compter alors à mon cours trois cents auditeurs parmi les étudiants de Bagdad. Avec l'aide de Dieu, ces lectures faites à la dérobée me mirent en état d'approfondir les systèmes philosophiques en moins de deux années.

Je passai encore une année environ à méditer sur ces doctrines après les avoir bien comprises, je les tournai et les retournai en tous sens pour en pénétrer les obscurités et les profondeurs. J'acquis de la sorte une connaissance certaine et entière de tout ce qu'elles renfermaient de mensonges et de déguisements, de réalités et de chimères.

Je vais donner maintenant le résumé de ces doctrines. J'ai constaté qu'elles étaient partagées en différentes catégories et que leurs adhérents étaient euxmêmes répartis entre plusieurs classes. Tous, malgré

[1] Lisez يغافل, au lieu de يعاقل.

la diversité des écoles, sont marqués du sceau de l'infidélité et de l'irréligion[1], bien qu'il y ait une distance considérable entre les anciens et les modernes, entre les premiers et les derniers philosophes, selon qu'ils se sont plus ou moins écartés ou rapprochés de la vérité.

Des sectes philosophiques et de la marque d'infidélité qui leur est commune à toutes sans distinction[2].

Les doctrines philosophiques, malgré leur nombre et la diversité de leurs vues, se réduisent à trois écoles: 1° les Matérialistes; 2° les Naturalistes[3]; 3° les Théistes.

1° *Les Matérialistes*. Ils rejettent un Créateur, ordonnateur intelligent et tout-puissant. Pour eux, le monde existe de toute éternité et sans avoir d'auteur; l'animal provient du sperme et le sperme de l'animal; c'est ce qui a toujours été et ce qui sera toujours. Ceux qui professent cette doctrine sont des impies (*zendiq*).

2° *Les Naturalistes*. Ceux-ci s'adonnent à l'étude de la nature et des phénomènes merveilleux du monde animal et végétal. Ayant analysé avec soin les organes de l'animal à l'aide de l'anatomie, frappés des merveilles de l'œuvre de Dieu et de la sagesse qui s'y révèle, ils sont forcés d'admettre un Créateur sage et connaissant la fin et le but de toutes choses.

[1] Au lieu de ايجاد, lisez الحاد.
[2] Avant كافتهم retranchez la conjonction.
[3] Au lieu de الطبايعيون, lisez ici et plus loin الطبيعيون.

Et en effet, on ne peut étudier l'anatomie ni l'organisme admirable de la nature vivante sans être conduit à proclamer la science profonde de celui qui a construit le corps de l'animal et surtout de l'homme. Mais, emportés par leurs recherches multipliées sur la nature, ils ont cru que le juste équilibre[1] de l'organisme exerçait une influence considérable sur l'existence de l'être. D'après eux, la faculté pensante[2] dépend de l'organisme, elle périt et s'anéantit avec celui-ci; or comme on ne peut comprendre, disent-ils, qu'une chose anéantie revienne[3] à l'existence, ils déclarent que l'âme meurt pour toujours. Par conséquent, ils nient la vie future, et rejettent le paradis, l'enfer, la résurrection et le jugement. N'admettant ni la récompense des bonnes œuvres ni le châtiment des mauvaises, ils s'affranchissent de toute autorité et se plongent dans leurs passions avec l'avidité de la brute. Ceux-là aussi doivent être nommés impies (*zendiq*), car la véritable foi repose sur la croyance non-seulement en Dieu, mais en son apôtre et au jour du jugement. Or ils nient le jugement, tout en admettant Dieu et ses attributs.

3° *Les Théistes* leur succédèrent. Parmi eux on compte Socrate qui fut le maître de Platon, comme Platon fut le maître d'Aristote. Ce dernier établit pour son école les règles de la logique, organisa les

[1] Lisez لاعتدال, et, à la ligne suivante, فظنّوا au lieu de فطنوا.

[2] C'est-à-dire ce que les scolastiques nomment l'*âme pensante ou raisonnable*, le substratum de la vie et de la perception.

[3] Au lieu de لاعادة, lisez simplement اعادة.

connaissances, élucida ce qui n'avait pas encore été mis en lumière et expliqua ce qui n'était plus compris. Cette école réfuta le système des deux autres, c'est-à-dire des Matérialistes et des Naturalistes, mais, en dévoilant leurs croyances erronées et perverses, elle employa des arguments qu'elle aurait dû laisser de côté. « Dieu suffit pour protéger les musulmans dans le combat[1]. »

Aristote combattit aussi avec succès les théories de Platon, de Socrate et des théistes qui l'avaient précédé, et se sépara[2] entièrement d'eux, mais il ne put effacer de sa doctrine les taches d'infidélité et d'hérésie qui déparent les opinions de ses devanciers. Nous devons donc les considérer tous comme infidèles, eux et les prétendus philosophes musulmans comme Ibn Sina (Avicenne) et Farabi qui ont adopté leurs systèmes.

Reconnaissons pourtant que, parmi les philosophes musulmans, nul n'a mieux interprété[3] que ces deux savants la doctrine d'Aristote. Tout ce que les autres en ont rapporté et traduit est plein d'erreur, de confusion et d'obscurités propres à dérouter le lecteur. Or comment accepter ou rejeter ce qui est inintelligible? La philosophie d'Aristote, dont nous devons la connaissance sérieuse aux traductions de ces deux savants, peut se partager en trois

[1] *Koran*, XXXIII, 25. Le mot بقتالهم doit être supprimé, il n'appartient pas à la citation et ne se lit pas dans les bonnes copies.

[2] Au lieu de يتبرى, lisez يتبرّى.

[3] Après يقم, ajouter بنقل.

parties : dans l'une ce qui doit être taxé d'impiété, dans l'autre ce qui est entaché d'hérésie, dans la troisième ce que nous ne sommes pas obligés[1] de rejeter absolument. Venons-en aux détails.

Division des sciences philosophiques.

Ces sciences, par rapport au but que nous nous sommes proposé, se divisent en six sections : 1° mathématiques ; 2° logique; 3° physique; 4° métaphysique; 5° politique; 6° morale.

Les mathématiques comprennent la connaissance du calcul, la géométrie et la cosmographie; elles n'ont aucun rapport avec les sciences religieuses et ne prouvent ni pour, ni contre; elles reposent sur un ensemble de preuves qui, une fois connues et bien comprises, ne peuvent être rejetées. Cependant les mathématiques peuvent produire deux inconvénients.

Le premier consiste en ceci : quiconque étudie cette science, admire la subtilité et l'évidence de ses preuves; la confiance qu'il a en la philosophie augmente, et il pense que toutes ses parties ont la même clarté, la même solidité de preuves que les mathématiques. Mais lorsqu'il entend dire de l'incrédulité des mathématiciens, de leur impiété, du mépris qu'ils professent pour la loi sainte, ce que tout le monde répète, il se borne à formuler de vive voix

[1] Lisez وقسم لا يجب ; faute d'avoir ajouté cette négation que son manuscrit ne portait pas, le traducteur s'est totalement mépris sur le sens de la dernière partie de la phrase.

ces accusations, par simple déférence pour l'autorité, mais il se dit en même temps que la vérité, si elle existait dans la religion, n'aurait pu rester ignorée de ceux qui ont déployé tant de subtilité dans l'étude des mathématiques. Et alors, connaissant l'incrédulité et l'impiété de ces savants, il arrive à conclure qu'on est dans le vrai en niant et en rejetant la religion. Que j'en ai rencontré de ces esprits égarés qui n'avaient d'autre argument que celui-là ! Et quand on leur fait l'objection suivante: « Il n'est pas nécessaire qu'un homme habile dans une science le soit dans toutes les autres, ni qu'il soit versé à la fois dans la jurisprudence, la théologie et la médecine. On peut ignorer la métaphysique et être un excellent grammairien. Enfin on trouve dans chaque science des hommes qui y sont passés maîtres, tout en demeurant profondément ignorants dans les autres branches du savoir humain. L'argumentation des anciens est rigoureusement démonstrative dans les mathématiques et seulement conjecturale dans les questions religieuses. Il faut, pour s'en convaincre, expérimenter et étudier à fond la question; » cette objection, dis-je, quand on la fait à l'*incrédule par imitation*, ne lui paraît pas acceptable; cédant à l'empire des passions, à une sotte vanité, au désir de passer pour savant[1], il persiste à soutenir la prééminence des mathématiciens dans toutes les sciences.

Voilà un inconvénient sérieux, et c'est pour cette

[1] Il faut rétablir ainsi le texte : وشهوة البطالة وحب التكايس.

raison qu'il faut empêcher ceux qui étudient les mathématiques d'aller trop avant dans leurs recherches. Car, si étrangère qu'elle soit aux choses de la religion, cette étude servant pourtant d'introduction aux systèmes des philosophes, elle pénètre la religion de son influence néfaste. Il est rare qu'un homme s'y adonne sans se dépouiller de sa croyance et rejeter le frein de la religion.

Le second inconvénient provient du musulman sincère, mais ignorant, qui s'imagine ne pouvoir mieux défendre la religion qu'en niant toutes les sciences exactes. Rejetant celles-ci et taxant d'ignorance ceux qui les cultivent, il repousse jusqu'à leurs théories des éclipses de lune et de soleil et les condamne au nom de la loi religieuse. Ces accusations se propagent, elles arrivent aux oreilles de celui qui sait que ces théories reposent sur des preuves irréfragables; loin que sa confiance en ces théories diminue, il croit au contraire que l'islam a pour base l'ignorance et la négation des preuves scientifiques, et son attachement à la philosophie s'accroît de toute la haine qu'il porte à la religion. C'est donc au grand détriment de la religion qu'on suppose que la défense de l'islam exige la condamnation des sciences exactes; la loi religieuse ne renferme rien qui les approuve ni qui les condamne, et à leur tour, elles ne portent aucune atteinte aux matières de la religion. Les paroles du Prophète : « Le soleil et la lune sont deux *signes* de la puissance de Dieu; ils ne s'éclipsent ni pour la mort ni pour la naissance de personne;

lorsque vous voyez ces phénomènes, réfugiez-vous dans la prière et invoquez le nom de Dieu[1], » ces paroles n'emportent point condamnation des calculs astronomiques qui déterminent la marche de ces deux astres, leur conjonction et leur opposition d'après des lois particulières. Quant à la suite de ladite tradition : « Dieu, quand il se manifeste dans une chose, y abaisse sa puissance, » c'est une addition qui ne se trouve pas dans le recueil authentique des traditions[2].

Tels sont la portée et les inconvénients des mathématiques.

2° La logique. Cette science non plus ne renferme rien pour ou contre la religion. Elle étudie les différentes espèces de preuves et de syllogismes, les conditions que doivent réunir les prémisses d'une proposition, la manière de les combiner, les règles d'une bonne définition et l'art de la formuler. Car la connaissance se compose, ou bien de *représentations* qui doivent leur évidence à la définition, ou bien de *convictions* qui résultent de preuves. Il n'y a donc

[1] La dixième année de l'hégire, c'est-à-dire un an avant sa mort, Mahomet perdit un jeune enfant nommé *Ibrahim*, qu'il avait eu de son mariage avec Marie la Copte. Le même jour, le soleil s'éclipsait, et les Arabes ne manquèrent pas d'attribuer à ce phénomène le deuil qui frappait le Prophète. Il voulut mettre un terme aux suppositions de la foule ignorante en prononçant les paroles qu'on lit ici. Cf. *Prairies d'or*, t. IV, p. 160.

[2] Cette addition ne se trouve pas, il est vrai, dans le recueil de Boukhari, mais les variantes que présente la même tradition prouvent qu'elle a été plusieurs fois remaniée. Cf. *Sahih*, éd. de Boulac, t. I, p. 146.

rien de blâmable dans cette science, et elle est mise à contribution aussi bien par les théologiens que par les philosophes. La seule différence consiste en ce que ces derniers emploient des expressions et une technologie particulières, et qu'ils poussent plus loin les définitions et les subdivisions. Voici un exemple de leur raisonnement : « S'il est prouvé que la totalité de A égale B, il s'ensuit qu'une partie de B égale A. Donc, s'il est prouvé que tout homme est un animal, il s'ensuit que quelques animaux sont hommes. » C'est ce qu'ils formulent dans l'axiome que voici : « La conséquence générale entraîne *par inversion* la conséquence partielle. »

Qu'ont de commun ces procédés avec les graves questions de religion, et de quel droit les rejeter? En les niant, on ne fait qu'inspirer au logicien une opinion défavorable de l'intelligence et de la croyance de son adversaire, parce qu'il ne la croit fondée que sur de telles négations. Oui, il faut le reconnaître, il y a chez les logiciens un abus : ils exigent dans le raisonnement certaines conditions qui conduisent à la certitude absolue; or, quand ils abordent les questions religieuses, ils ne peuvent plus réunir ces conditions et doivent se départir de leur rigueur habituelle. Il arrive aussi qu'un homme épris de la logique et de son évidence, entendant accuser ses maîtres d'impiété, croit que cette impiété repose[1] sur des preuves aussi fortes que celles de la logique,

[1] Pour مريد, il faut lire مؤيّد, et à la fin de la même ligne, فاستعجل بالكفر.

et aussitôt, sans aborder l'étude de la métaphysique, il partage leur erreur. Voilà un des désavantages que présente l'étude de la logique.

3° La physique. Elle étudie les corps qui forment l'univers, le ciel et ses astres et, ici-bas, les corps simples, tels que l'eau, l'air, la terre et le feu, et les corps composés, animaux, plantes et minéraux; les causes de leurs changements, de leurs évolutions et de leur mélange. Elle se rapproche, par la nature de ses recherches, de la médecine qui a pour objet le corps humain, ses organes principaux et secondaires, et la loi qui préside aux changements de leur composition. La religion, ne réprouvant pas la science médicale, n'a pas non plus le droit de réprouver la physique, si ce n'est pour quelques questions particulières que nous avons mentionnées dans notre livre intitulé : *La chute des philosophes*[1]. Outre ces ques-

[1] Le traducteur avait mal à propos rendu ce titre par *Réfutation mutuelle des philosophes*. L'expression تهافت s'applique aux différentes parties d'un édifice qui s'écroule, et la vieille version latine de ce livre, insérée dans les Œuvres d'Averroès (t. IX) était plus près du sens en traduisant par *Destructio philosophorum*. Le petit traité destiné par Ghazzali à la réfutation de la philosophie souleva une polémique ardente; parmi les écrits qui ont survécu à la querelle, on cite surtout celui du kadi Abou 'l-Wélid Maliki, lequel se servit pour sa réfutation du titre même trouvé par son adversaire. Sultan Méhémed II, le conquérant de Constantinople, qui s'intéressait vivement aux études de philosophie religieuse, voulant connaître et juger en dernier ressort un procès qui durait depuis plusieurs siècles, fit rédiger une sorte d'examen critique (*mouhakemet*) des deux livres en question, et chargea de ce soin deux savants distingués, le molla Moustafa, plus connu sous le nom de *Khodja-zadeh*, et un autre molla originaire de Thous et nommé *Ala-eddin Ali*. Le premier de ces

tions, il en est quelques-unes qu'il faut rejeter, mais il est facile de se convaincre qu'elles découlent des premières. Toute la physique repose, croyons-nous, sur le principe suivant : la nature est entièrement soumise à Dieu; incapable d'agir par elle-même, elle est l'instrument dont se sert son Créateur. Le soleil, la lune, les astres, les éléments sont soumis à Dieu et ne peuvent rien produire d'eux-mêmes; en un mot, rien dans la nature ne peut agir spontanément et en dehors de l'essence de Dieu.

4° La métaphysique[1]. C'est ici surtout que se produisent les erreurs des philosophes. Ils ne peuvent plus satisfaire aux lois d'une argumentation rigoureuse, telle que l'exige la logique, et c'est ce qui explique le grand désaccord qui éclate chez eux dans l'étude de la métaphysique. Le système le plus voisin du système des docteurs musulmans est celui d'Aristote, tel que Farabi et Avicenne nous l'ont fait connaître. La somme de leurs erreurs peut se réduire à vingt propositions; trois d'entre elles sont impies et les dix-sept autres hérétiques. C'est pour détruire le système en question que nous avons écrit notre *Chute des philosophes*. Les trois propositions dans lesquelles ils sont opposés à toutes les doctrines musulmanes sont les suivantes : 1° « Les corps ne

jurisconsultes prit l'avance sur son confrère et composa en quatre mois un traité qui obtint les suffrages du Sultan, et qui paraît avoir joui chez les Ottomans de plus de vogue que l'ouvrage original de Ghazzali. Cf. Hadji Khalfa, s. v. *Tehafut*, et la *Chronique de Saad-uddin*, éd. de Constantinople, t. II, p. 473.

[1] Ici et *passim* lisez الالهيّات, au lieu de الالاهيات.

ressuscitent pas; les âmes seules seront récompensées ou punies, les châtiments seront, par conséquent, spirituels et non point matériels. » Ils ont raison d'admettre les châtiments spirituels, car il y en aura de tels, mais ils mentent quand ils nient les châtiments corporels, et qu'ils rejettent de la sorte les dogmes de la loi religieuse. 2° « Dieu connaît les universaux, mais les notions spéciales lui échappent. » Ceci est encore une impiété manifeste; la vérité est dans le verset : « Le poids d'un atome dans les cieux et sur la terre ne peut se dérober à sa science [1]. » 3° Ils soutiennent que le monde existe de toute éternité et qu'il ne finira jamais; toutes propositions qui n'ont jamais été admises par les musulmans. — En outre, ils rejettent les attributs de Dieu et soutiennent qu'il connaît par son essence même, non par une notion accessoire à son essence [2]; ils se rapprochent sur ce point des doctrines moutazélites, doctrines que nous ne sommes point obligés de tenir pour impies. Au contraire, dans notre livre intitulé : *Jugement définitif des différences qui séparent l'islam de l'athéisme* [3], nous avons démontré la dépravation d'esprit de ceux qui taxent d'impiété tout ce qui est contraire à leur manière de voir.

5° La politique. Ils se bornent à tracer les règles relatives aux affaires temporelles et au pouvoir royal.

[1] *Koran*, x, 62, et xxxiv, 3.

[2] Lisez زايد على الذات.

[3] Le titre complet de ce traité est donné ainsi dans l'édition de Constantinople : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة.

Ils ont emprunté leurs théories sur ce point aux livres que Dieu a révélés à ses prophètes et aux sentences des sages de l'antiquité, recueillies par la tradition.

6° La morale. Tout leur système de morale consiste à définir les attributs et qualités de l'âme, à les grouper par genres et espèces, et à indiquer le moyen de les tempérer et de les maîtriser. Ils ont emprunté ce système aux Soufis. Ces hommes pieux, toujours occupés à invoquer le saint nom de Dieu, à combattre la concupiscence et à suivre la voie de Dieu en renonçant aux jouissances de ce monde, ont reçu, dans leurs extases, des révélations sur les qualités de l'âme, ses défauts et ses mauvais penchants. Ces révélations, ils les ont mises au jour, et les philosophes, s'en emparant, les ont introduites dans leur propre système, afin de l'embellir et de donner cours à leurs mensonges. Il y eut à leur époque, comme dans tous les temps, quelques-uns de ces mystiques fervents. Dieu n'en prive jamais le monde d'ici-bas, car ils en sont les soutiens, et ils attirent sur lui les bénédictions du ciel; c'est ce que confirme la tradition : « C'est par eux que vous obtenez la pluie, c'est par eux que vous recevez votre subsistance. » De ce nombre étaient les *hommes de la caverne* qui vécurent dans les temps anciens, comme le rapporte le Koran [1]. Or, de ce mélange des doctrines morales et philosophiques avec les paroles du

[1] Voyez le chapitre XVIII du *Koran* qui porte la rubrique سورة الكهف.

Prophète et celles des Soufis naissent deux dangers, l'un pour le partisan desdites doctrines, l'autre pour leur adversaire.

Le danger qui en résulte pour leur adversaire est sérieux. Un homme d'esprit borné, trouvant dans ces écrits la morale mêlée à de vaines théories, croit devoir les rejeter, les proscrire et condamner celui qui les professe. Ne les ayant recueillies que de leur bouche, il n'hésite pas, dans son ignorance, à les déclarer fausses, parce que ceux qui les enseignent sont dans l'erreur. C'est comme si quelqu'un rejetait la profession de foi des chrétiens : « Il n'y a qu'un seul Dieu et Jésus est son apôtre, » uniquement parce qu'elle provient des chrétiens, et sans se demander si les chrétiens sont infidèles par cette profession de foi ou[1] parce qu'ils nient la prophétie de Mohammed. Or, s'ils ne sont infidèles que parce qu'ils renient notre Prophète, on n'a pas le droit de rejeter ce qui chez eux n'a pas le caractère de l'infidélité; en un mot, la vérité, parce qu'elle se trouve parmi eux, ne cesse pas d'être la vérité. Tel est cependant le penchant des esprits faibles, ils jugent la vérité d'après les hommes, au lieu de juger les hommes d'après la vérité. Mais un esprit éclairé prendra pour guide cette maxime du prince des croyants, Ali, fils d'Abou Taleb : « N'espère pas connaître la vérité d'après les hommes; recherche d'abord la vérité, et tu reconnaîtras ensuite ceux qui

[1] Au lieu de و, lisez أو.

la professent. » C'est ainsi que procède le sage : une fois en possession de la vérité, il examine le fond des doctrines et, quand il les a trouvées vraies, il les accepte, sans s'inquiéter si celui qui les enseigne est sincère ou trompeur. Bien plus, se rappelant que l'or gît dans les entrailles de la terre, il s'efforce de dégager la vérité de l'entassement d'erreurs sous lesquelles elle est enfouie. Le changeur habile plonge sans hésiter sa main dans la bourse du faux-monnayeur et, se fiant à son expérience, il sépare les bonnes pièces des mauvaises. C'est au paysan ignorant[1] et non à l'essayeur expérimenté qu'il faut défendre d'avoir affaire au faux-monnayeur. C'est le nageur inhabile qu'il faut écarter du rivage de la mer, et non le plongeur éprouvé. C'est à l'enfant et non au charmeur qu'il faut défendre de toucher les serpents.

En vérité, les hommes ont si bonne opinion d'eux-mêmes, de leur mérite supérieur, de la profondeur de leur esprit, ils se croient si habiles à discerner le vrai du faux, le chemin du salut des voies de l'égarement, qu'il importe de leur interdire, autant que possible, la lecture des écrits philosophiques; car s'ils échappent quelquefois au danger que nous venons de signaler, ils ne peuvent éviter celui que nous allons indiquer ci-après. Quelques-unes des maximes qui se trouvent dans mes ouvrages, touchant les mystères de la religion, ont rencontré des con-

[1] Pour الغرور, lisez القروي.

tradicteurs qui occupent un rang inférieur dans la science et dont la vue ne saurait atteindre aux profondeurs des doctrines. Ils prétendent que ces maximes sont empruntées aux philosophes anciens : la vérité est qu'elles sont le fruit de mes propres méditations, mais comme le dit le proverbe : « Le sabot tombe sur la trace du sabot[1]. » Quelques-unes se trouvent dans nos livres de loi religieuse, mais la plupart sont tirées des écrits des Soufis. Et quand même elles seraient empruntées exclusivement aux doctrines des philosophes, est-ce qu'on a le droit de rejeter une opinion lorsqu'elle est raisonnable en soi, appuyée de preuves solides et qu'elle ne contredit ni le Koran, ni la Tradition? Si l'on s'engageait dans cette voie, si l'on rejetait toute vérité proclamée déjà par un trompeur, que de vérités[2] il faudrait répudier! que de versets du Koran, de traditions du Prophète, de relations soufistes, de sentences des sages il faudrait ne pas admettre, parce que l'auteur du *Traité des frères de la pureté* les a insérés dans ses écrits pour les besoins de sa cause et afin de conduire par degré les esprits dans les voies de l'erreur!

[1] يقع الحافر على الحافر. — Ce dicton a une certaine parenté avec le latin : « Nil novi sub sole, » ou bien encore avec notre proverbe : « Les beaux esprits se rencontrent. » Cf. les différentes explications que donne, à ce sujet, le *Commentaire de Hariri*, 1re édition, p. 232. Ghazzali veut faire entendre que si quelques-unes de ses opinions personnelles ont été déjà entrevues par les philosophes anciens, il n'en est pas moins vrai qu'elles se sont présentées spontanément à son esprit. Le traducteur a altéré son texte pour arriver à cette étrange interprétation : « Le sabot écrase quiconque n'en tient pas compte. »

[2] Lisez كثيرًا, au lieu de كثير.

La conséquence de cette théorie serait que les imposteurs nous arracheraient les vérités des mains pour en orner leurs propres ouvrages. Le moindre mérite du savant est de ne pas faire cause commune avec l'homme que l'ignorance aveugle.

Le miel n'est pas impur parce qu'il a séjourné dans le verre dont le chirurgien se sert pour l'application des ventouses. Le sang doit son impureté non pas au contact de ce verre, mais à une propriété inhérente à sa nature; cette propriété n'existant pas dans le miel ne peut lui être communiquée par son séjour dans la ventouse; c'est donc par erreur qu'on le considère alors comme impur[1]. Tel est cependant le travers commun à presque tous les hommes : toute parole émanée d'une autorité qu'ils croient respectable est acceptée par eux, fût-elle fausse; toute parole venant de celui qu'ils suspectent est rejetée, quand même elle serait vraie. En toute circonstance, ils jugent de la vérité d'après les hommes et non des hommes d'après la vérité, ce qui est le comble de l'égarement. Voilà le péril que présente la philosophie pour ses adversaires.

L'autre péril menace ceux qui acceptent les opinions des philosophes. Quand on lit, par exemple, les traités des *Frères de la pureté* et d'autres ouvrages du même genre, on y trouve des sentences émanées du Prophète et des citations soufites; on approuve ces ouvrages; on leur accorde sa confiance et on

[1] J'ai suivi ici les leçons de l'édition turque plus claires et surtout plus correctes que celles du manuscrit de la Bibliothèque royale.

finit par accepter les erreurs qu'ils renferment, par suite de la bonne opinion qu'ils ont d'abord inspirée. C'est ainsi qu'on arrive insensiblement à l'erreur. En prévision de ce danger, il faut interdire la lecture des écrits philosophiques si remplis de vaines et dangereuses utopies, comme on interdit les bords glissants d'une rivière à celui qui ne sait pas nager[1]. Il faut défendre la lecture de ces doctrines mensongères, comme on défend aux enfants de toucher les serpents. Le charmeur lui-même s'abstiendra de toucher les serpents en présence de son jeune fils, parce qu'il sait que l'enfant, se croyant aussi habile que son père, ne manquera pas de l'imiter; c'est pour donner plus de force à sa prohibition que le charmeur ne porte pas la main sur un serpent sous les yeux de son fils. Telle doit être aussi la conduite du savant prudent. Mais le charmeur, après avoir pris le serpent et distingué le venin de l'antidote, ayant mis celui-ci à part et détruit le venin, ne doit pas refuser l'antidote à ceux qui peuvent en avoir besoin. De même aussi le changeur habile, après avoir mis la main dans le sac du faux-monnayeur, en avoir tiré les bonnes pièces et jeté les mauvaises, ne doit pas refuser l'or de bon aloi à ceux qui le réclament. Telle doit être la façon d'agir du savant. Si le malade éprouve une certaine répulsion pour l'antidote, parce qu'il le sait tiré du serpent dont le corps est le réceptacle du venin, il faut le désabuser.

[1] Au lieu de السياحة, lisez السباحة.

Si l'homme nécessiteux répugne à prendre[1] la pièce d'or qu'il sait provenir de la bourse du faux-monnayeur, il faut l'avertir que son hésitation est une pure erreur qui le priverait de l'avantage qu'il recherche; il faut lui démontrer que le contact des bonnes pièces avec les mauvaises n'altère pas les premières et ne rend pas meilleures les pièces fausses. De même aussi le contact de la vérité avec l'erreur ne change pas le vrai en faux, non plus qu'il ne change le faux en vrai.

Voilà ce que nous avions à dire des inconvénients et des dangers que présente la philosophie.

La secte des Ta'limites; ses erreurs.

Après[2] m'être livré à une étude complète et approfondie de la philosophie et avoir réfuté ses erreurs, je compris qu'elle ne répondait pas entièrement aux exigences de ma tâche, parce que la raison ne peut ni embrasser toutes les questions, ni soulever le voile qui couvre tant d'énigmes. Une secte de novateurs, celle des Ta'limites, venait de se produire; on répétait partout que ces novateurs se disaient en possession de la vérité, grâce à un imam impeccable (*ma'çoum*) qui la proclame et la défend. Je conçus alors le désir de connaître cette doctrine en étudiant les livres qui la renferment. Sur ces en-

[1] La bonne leçon est نفر عن قبول; deux lignes plus bas, il faut lire مطلبه, au lieu de مطلبة.

[2] Ajouter le mot لما avant فرغت, et p. 27, première ligne, lire يزيف, au lieu de تزيف.

trefaites, un ordre venu du Khalife (que Dieu le glorifie!) m'enjoignit de composer un ouvrage où elle serait exactement exposée. Cet ordre, auquel je ne pouvais d'ailleurs contrevenir, fut comme une impulsion extérieure qui m'engagea à réaliser le projet que je méditais en secret. Je me mis donc à la recherche de leurs livres et je recueillis l'exposé de leurs doctrines. Ayant été informé que certains principes nouveaux s'étaient fait jour chez cette secte et s'éloignaient des croyances adoptées par leurs ancêtres, je recueillis leurs écrits, je les disposai dans un ordre régulier de nature à en faciliter l'examen et je les discutai ensuite d'une façon catégorique.

Le zèle que je mis à exposer leur doctrine m'attira même des reproches d'un pieux docteur : « Vous travaillez pour eux, me disait-il, et ils seraient incapables de se défendre d'une manière aussi plausible, si vous n'aviez mis tant d'ordre et de méthode dans leur doctrine. » Ce reproche pouvait être fondé jusqu'à un certain point. C'est pour les mêmes raisons que Ahmed ben Hanbal blâma Hareth el-Mouhasebi[1] d'avoir écrit une réfutation de la secte moutazélite. En vain Hareth se retranchait-il derrière l'obligation rigoureuse imposée aux musulmans de combattre

[1] Abou Abd Allah Hareth, fils de Oçeïd (ou Açed), savant docteur de Basrah, mort en 243; il fut surnommé *Mouhasebi* parce qu'il s'était imposé un examen de conscience (*mouhasebeh*) journalier. Il était oncle du célèbre soufi bagdadien nommé *Djoneïd*. Ibn Khallikan assure que ses travaux sur la théologie scolastique lui attirèrent le ressentiment d'Ibn-Hanbal. Voyez *Bibliographical dictionary*, t. I, p. 365, et *Annales d'Abou 'l-Féda*, t. II, p. 698.

l'erreur. « C'est vrai, répondait Ibn Hanbal, mais vous avez d'abord exposé leurs conjectures avant de les réfuter. Qui vous dit que le lecteur, charmé de ces conjectures, s'occupera de votre réfutation, ou que, s'il en prend connaissance, il en comprendra la portée? » L'objection d'Ibn Hanbal est plausible, mais elle ne s'applique qu'à des erreurs qui ne sont encore ni répandues[1], ni notoires. Dès qu'elles deviennent publiques, c'est un devoir de les combattre et, pour le faire, il faut bien d'abord qu'on les expose. L'essentiel est de ne point attribuer à l'adversaire des arguments auxquels il n'a point songé, et c'est ce que j'ai constamment évité. Je dois la connaissance sérieuse de leurs doctrines à un de mes amis qui les avait étudiées et y avait adhéré. Cet ami m'apprit qu'ils se moquaient de certains ouvrages où on les réfutait, disaient-ils, sans avoir encore compris leur démonstration. Ensuite il développa devant moi cette démonstration, telle qu'il l'avait recueillie de leur bouche. C'est alors que j'en donnai l'exposé, pour ne pas être accusé de l'avoir négligée, et que je l'établis solidement pour qu'on ne pût me soupçonner de ne l'avoir point comprise. Après cet examen poussé aussi loin que possible, je démontrai rigoureusement la vanité de la doctrine en question. En définitive, elle est sans fondement et sans valeur, et n'eût été le secours[2] inconsidéré que lui ont prêté

[1] Au lieu de تشمر, lisez تشهر, et à la ligne suivante لم يمكن, au lieu de لم ينكر.

[2] Pour بصيرة, lisez نصرة.

quelques musulmans bien intentionnés mais ignorants, un système aussi faible n'aurait jamais atteint à un pareil développement. Le fanatisme imprudent des défenseurs de la vérité les entraîna[1] dans de longues controverses où ils combattirent pied à pied les prémisses et les arguments de leurs adversaires. Ils daignèrent réfuter leur théorie de la *doctrine* (*ta'lim*) et du *docteur*, et cette autre thèse « que tout docteur n'est pas bon, mais qu'il faut un docteur impeccable. » La vogue donnée à leur argumentation sur la nécessité de la doctrine et du docteur, et la faiblesse de leurs contradicteurs séduisirent un grand nombre d'hommes qui proclamèrent la supériorité de la secte Ta'limite et la vanité de la croyance opposée, sans comprendre qu'il ne fallait en accuser que la faiblesse et la méthode défectueuse des soutiens de la vérité.

Il est juste de reconnaître qu'un docteur est nécessaire et qu'il doit être impeccable, mais nous devons ajouter que ce docteur est Mohammed. — « Il est mort, » nous disent nos adversaires. — « Le vôtre est invisible, » leur répondons-nous. S'ils ajoutent : « Notre docteur a instruit ses missionnaires et les a envoyés en tout lieu; il attend qu'ils aient recours à lui dans les cas douteux et difficiles; » nous répondons : « Notre docteur a, lui aussi, catéchisé ses missionnaires et les a envoyés en tout pays. Son enseignement est parfait, comme il est dit dans le

[1] Lisez دعتهم, au lieu de دعا.

Koran : « Aujourd'hui j'ai mis le sceau à votre religion et je vous ai comblés de ma faveur[1]. » Or, quand l'enseignement est complet, qu'importe si le docteur est mort ou s'il est invisible? » — Puis si l'on nous fait cette objection : « Comment vos missionnaires peuvent-ils décider des cas où le *texte* (c'est-à-dire le Koran et le recueil des traditions) fait défaut? Sera-ce par les efforts du raisonnement? Mais une opinion particulière est toujours contestable; » voici notre réponse : « Ils régleront leur conduite sur celle de Moa'dh que le Prophète envoya dans le Yémen, en lui prescrivant de juger d'après le texte pour tous les cas où le texte existerait, et d'après la raison, si le texte gardait le silence. C'est ainsi que procèdent également les missionnaires ta'limites, lorsqu'ils se trouvent dans des contrées très-éloignées de celle de leur *imam*. Ils ne peuvent toujours juger d'après le texte, puisque celui-ci est limité et que les cas justiciables sont presque sans limites; ils ne peuvent non plus retourner chaque fois près de l'imam, car avant qu'ils n'aient achevé leur voyage, ils peuvent mourir et perdre ainsi tout le fruit de leurs efforts (il faut donc qu'ils jugent d'après leur raison)[2]. Pareillement le musulman qui, à l'heure de la prière, hésite sur l'orientation de la Kaabah, doit ou s'orien-

[1] *Koran*, v, 5.

[2] Ces mots sont la conclusion sous-entendue de l'argumentation de Ghazzali. Nous les ajoutons comme l'a fait le traducteur turc. La traduction de M. Schmölders est ici tout à fait incohérente; les objections et les réponses y sont données de la manière la plus arbitraire, quoique son texte soit généralement correct.

ter d'après les conjectures de son esprit, ou bien se rendre dans le pays de l'imam pour le consulter sur la véritable direction du sanctuaire; mais comme, dans ce dernier cas, l'heure légale de la prière se passerait, il a le droit de régler sa prière sur la décision de son propre jugement en répétant après le Prophète : « Celui qui, cherchant la vérité, se trompe, aura une récompense; celui qui atteint la vérité aura une récompense double. » Il en est de même pour tous les jugements analogues. L'aumône faite aux pauvres, par exemple, est un des devoirs de la religion. Il se peut qu'on la fasse à un homme qu'on est fondé à croire[1] pauvre, bien qu'il dissimule sa situation et qu'il soit riche; l'erreur, en ce cas, est excusable, car le donateur ne peut être coupable pour avoir usé, même à tort, des ressources de sa raison. — Si l'on m'objecte[2] qu'un jugement opposé peut être tout aussi fort et valable, je réponds : « L'homme est autorisé à se guider, dans ce cas, d'après sa propre raison, comme celui qui adopte telle ou telle orientation pour la prière, bien que son voisin en adopte une autre. » — Mais, ajoutera-t-on, le fidèle doit suivre l'avis de Chafeyi, d'Abou Hanifah ou d'un autre docteur. — A cela je réponds : « Le fidèle, quand il s'agit de s'orienter pour la prière, si le cas est douteux, si les opinions sont diverses, que fait-il? Il cherche d'abord avec le flambeau de son intelligence

[1] Lisez يظنه, au lieu de يحسب.

[2] Au lieu de ان قال, lisez ان قيل, ici et dans les pages qui suivent.

quel est celui qui connaît le mieux les indices de l'orientation, et se décide d'après cela; ce qui revient à dire qu'il fait encore appel à son propre raisonnement. Cet appel à la raison est nécessaire dans toutes les communions religieuses, car les imams et les prophètes eux-mêmes peuvent se tromper. Mohammed n'a-t-il pas dit : « Je juge d'après l'apparence[1], Dieu seul lit au fond des cœurs; » c'est-à-dire je juge d'après les présomptions qui résultent pour moi des témoignages? Si les prophètes eux-mêmes sont exposés à se tromper en consultant leur raison, qui donc oserait se croire infaillible?

Ici les Ta'limites me feront deux objections; voici la première : « Votre argument, me diront-ils, peut être bon pour les déductions de la raison, mais il ne saurait s'appliquer aux croyances fondamentales, pour lesquelles l'erreur n'est plus excusable. Que faut-il faire pour y arriver? » Je réponds : « Les croyances fondamentales sont toutes contenues dans le Koran et la *Sunnah* (tradition). Quant aux questions qui prêtent à la discussion, on y découvre la vérité en les pesant dans la *Balance juste*, c'est-à-dire au moyen des règles d'équité qui sont mentionnées dans le Koran[2]; elles sont au nombre de cinq, et nous les avons définies dans le traité intitulé *Balance juste*. »

[1] بالظاهر, conformément à toutes les copies. La traduction de M. S. porte « d'après l'intérieur; » en lisant toute la phrase, on voit que cette inexactitude est volontaire, et qu'elle ne peut être prise pour une faute d'impression.

[2] « Nous établirons les balances d'équité au jour de la résurrection; nul ne sera lésé, etc. » (*Koran*, XXI, 48.) Sur le traité de Ghazzali

Si l'on m'objecte que mes adversaires rejettent cette balance (règle), je réplique : « Une fois qu'elle est bien définie et bien comprise, il est impossible qu'elle soit rejetée. Ce ne sont pas les Ta'limites qui la repousseront, car elle m'a été enseignée par le Koran et je l'ai tirée de ce livre. Ce ne sont pas non plus les logiciens, car elle est entièrement conforme aux règles de la saine logique; ni les théologiens, puisque je me sers des preuves spéculatives que la théologie emploie pour découvrir la vérité. » — « Comment se fait-il, me dira-t-on, qu'ayant entre les mains un instrument d'une telle puissance, vous n'ayez pas coupé court aux controverses qui partagent les hommes? » — « S'ils voulaient m'écouter, répondrai-je, il n'y aurait plus de controverses parmi eux. J'en ai indiqué les moyens dans mon livre de la *Balance juste;* lisez-le, vous serez convaincu qu'il dit vrai et que s'il était écouté, ce qui malheureusement n'a pas lieu, il arriverait à cette pacification des esprits. Ce livre a cependant déjà rétabli la concorde parmi quelques personnes qui ont prêté l'oreille à son enseignement. Votre imam espère peut-être pacifier les esprits, même sans se faire écouter; il me semble qu'il n'y a pas encore réussi. Il y a plus : Ali, le chef de tous les imams, n'est pas arrivé à ce résultat. Soutiendrez-vous donc que votre imam peut con-

nommé *Balance juste*, voyez la notice sur ce philosophe et ses principaux écrits, publiée par M. Gosche dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1858. Une traduction turque du même livre est annoncée comme devant prochainement paraître à Constantinople.»

traindre les hommes à l'écouter? Mais que ne l'a-t-il déjà fait et qu'attend-il encore [1]? Quel autre résultat sa prédication a-t-elle obtenu qu'un surcroît de contradictions et de contradicteurs? On craignait avec raison que les discordes religieuses n'eussent de funestes résultats, tels que l'effusion du sang, des provinces entières ravagées, des milliers d'orphelins et de veuves, le vol et le brigandage organisés, et en effet, grâce à votre œuvre de pacification [2], des désastres inouïs ont éclaté dans le monde! »

Cette autre question m'est adressée et elle constitue la seconde de leurs objections : « Tu crois pouvoir supprimer les différends parmi les hommes; mais si quelque esprit flotte incertain [3] entre tant de sectes et d'opinions diverses, comment pourras-tu le contraindre à t'écouter de préférence à tes contradicteurs, et ils sont nombreux? N'êtes-vous pas tous sur la même ligne? » — Je réponds d'abord : « L'argument se retourne contre vous-mêmes. Si, en effet, cet homme indécis, répondant à votre appel par un refus, vous dit : « Vous ne méritez pas la préférence sur vos adversaires; au contraire, presque tous les savants sont contre vous; » que répondre à cela? Peut-être lui direz-vous que votre imam est désigné *textuellement*. Mais pourquoi votre adversaire vous

[1] Lisez اجلاه, au lieu de اجلت.

[2] Lisez رفعكم, au lieu de رفعهم.

[3] On ne comprend pas pourquoi, malgré l'autorité de son manuscrit, le premier traducteur a lu متخير, au lieu de متحير; de là l'introduction inattendue du philosophe éclectique dans un débat où le sceptique seul pourrait figurer.

accorderait-il l'authenticité d'un texte qu'il n'a jamais entendu attribuer au Prophète? Il ne connaît que votre prétention et l'unanimité[1] avec laquelle on vous accuse d'altérer les textes et de mentir. Je suppose pourtant qu'il accepte votre texte pour authentique, comme il n'a pas d'opinion arrêtée sur la nature du prophétisme, il vous dira : « J'admets que votre imam prouve la vérité de sa mission en renouvelant les miracles de Jésus. J'admets qu'il se présente à moi et me dise : « Pour te prouver que je dis la vérité, je vais ressusciter ton père : je suppose qu'il le ressuscite en effet, et qu'il proclame alors la vérité de sa mission. Comment saurai-je qu'il dit vrai, puisque le même miracle n'a pas imposé à tous les hommes la croyance en la mission de Jésus? Il faudra donc s'engager dans une série de questions[2] difficiles qui ne peuvent être résolues que par des preuves spéculatives; or ces preuves, vous les rejetez. On ne peut accepter un miracle comme preuve que si l'on connaît la nature de la magie, et en quoi elle diffère du miracle. Or celui-là seul peut faire cette différence qui sait que Dieu n'égare pas ses serviteurs. Mais on n'ignore pas que de difficultés[3] présente la discussion relative aux égarements de l'homme. Comment donc répondrez-vous à toutes ces objections, d'autant plus que l'autorité de votre imam n'est pas plus

[1] Lisez تطابق, au lieu de تطايق.

[2] Il faut rétablir ainsi tout ce passage : بل عليه من الاسولة المشكلة ما لا يرفع الا بتحقيق النظر, etc.

[3] Au lieu de تحرير الجواب, il vaut mieux lire عسر الجواب.

grande que celle de ses adversaires? » — Ainsi, dirai-je en terminant (à mes contradicteurs de la secte *ta'limite*), vous voici ramenés à des preuves spéculatives, preuves dont vous ne vouliez pas et que vos ennemis emploient avec succès pour la défense de leur thèse. »

Voilà donc comment les objections des Ta'limites se retournent[1] victorieusement contre eux-mêmes; tous leurs docteurs se réuniraient pour rédiger[2] en commun une réponse, qu'ils ne pourraient y parvenir. — Leur doctrine ne doit ses progrès qu'à ses adversaires, esprits bornés qui, au lieu d'user de ce système d'arguments rétorqués, se sont donné la peine de discuter avec eux et de leur répondre. De là une controverse longue, diffuse, inintelligible et peu propre à les réduire au silence. Dans le cas où l'un d'eux viendrait me dire : « Le même système d'arguments rétorqués peut être employé contre toi, comment y répondras-tu? » voici quelle serait ma réponse : « Si mon adversaire est indécis et s'il se borne à me parler de ses doutes sans préciser le problème qui les lui suggère, je peux lui reprocher de ressembler au malade qui voudrait être guéri sans révéler le mal dont il souffre. A ce malade on dirait : « Il n'y a pas de panacée universelle, mais seulement des remèdes pour des maladies spéciales, la migraine, la diarrhée, etc. » De même, je demande à celui qui doute de me révéler la cause de son scep-

[1] Au lieu de اتقلب, lisez انقلب.
[2] Lisez ان يحرروا, au lieu de ان يحروا.

ticisme, et quand il me l'a fait connaître, je lui démontre la vérité au moyen des cinq *balances* (règles) dont il admirera la justesse dès qu'il en aura compris le mécanisme. Il conviendra de la précision de cet instrument et de l'application qui en est faite, comme celui qui étudie le calcul reconnaît l'exactitude de cette science et de celui qui la lui enseigne. J'ai consacré près de vingt pages de mon livre *la Balance* à élucider cette question, et j'y renvoie le lecteur.

D'ailleurs, je ne me suis pas proposé de démontrer ici la fausseté des opinions des Ta'limites. J'ai déjà traité cette question : 1° dans mon livre *El-Moustazheri*[1]; 2° dans la *Preuve de la vérité*, qui est une réponse à certaine théorie ta'limite dont j'eus connaissance à Bagdad; 3° dans l'*Exposé des contradictions*, traité divisé en douze chapitres, où je réfute certaines opinions qui me furent opposées à Hamadân; 4° dans le *Kitab*[2] *el-Dourdj*, ouvrage divisé en tableaux qui expose une controverse fort épineuse que je soutins contre eux à Thous; 5° enfin dans la *Balance*, ouvrage *sui generis*, où je trace la règle des sciences religieuses, et je démontre combien un imam est inutile à ceux qui possèdent cette règle. Tout ce que j'ai voulu prouver ici, c'est que les Ta'limites n'ont aucun secours contre l'erreur, aucun moyen d'éviter la confusion des opinions.

[1] الكتاب المستظهرى. Corriger ainsi la leçon du texte; c'est un petit traité dédié par l'auteur au khalife Abou 'l-Abbas Ahmed Moustazher-Billah. Il ne faut pas le confondre avec un traité de jurisprudence chafeyite portant le même titre.

[2] Et non جواب الدرج comme le porte l'édition de Paris.

Malgré la pauvreté de leur argumentation relativement à l'*imam*, je les ai expérimentés [1] longtemps. Leur accordant comme démontrée la nécessité de la doctrine et du docteur impeccable tel qu'ils le définissent, j'ai voulu connaître la science dont ils étaient redevables à cet imam et je leur ai proposé certaines difficultés. Mais loin de les expliquer, ils ne les comprenaient même pas. Dans leur embarras, ils en revenaient toujours à cet imam invisible en répétant : « Il serait indispensable [2] d'aller le consulter. » Quel spectacle étrange que celui de ces hommes qui consacrent leur vie à rechercher un maître, qui se flattent de l'avoir trouvé et qui pourtant n'ont rien appris de lui! Ils ressemblent à un homme couvert d'ordures [3] de la tête aux pieds, qui s'épuiserait à chercher de l'eau et qui, après l'avoir trouvée, n'en ferait pas usage et demeurerait avec ses souillures. Quelques-uns, il est vrai, se donnent pour savants, mais leur science se borne à réunir quelques lambeaux de la pauvre philosophie de Pythagore, le plus faible des philosophes anciens. Nous savons, par le traité des *Frères de la pureté*, qu'Aristote a réfuté et réduit à néant la doctrine de Pythagore, qui n'est qu'une compilation. On s'étonne qu'un homme qui use sa vie à la recherche de la vérité se contente

[1] Pour جارينهم, il faut lire جاربتهم.

[2] Au lieu de الا, lisez لا بد, et à la ligne suivante, المعلم, au lieu de العلم.

[3] Lisez بالنجاسة, au lieu de بالنحاسة, fausse leçon qui a donné naissance au « frotteur de vaisselle » de M. S.

d'un système aussi maigre [1] et illusoire, et se croie en possession du dernier mot de la vérité. L'examen sérieux et approfondi que nous avons fait de la *doctrine ta'limite* nous a montré qu'elle se borne à séduire les esprits faibles et à les convaincre graduellement de la nécessité d'un *docteur*. Quelques mots sensés suffisent pour renverser leur système et les confondre. Par exemple si, après leur avoir concédé la nécessité d'un docteur, on leur demande de révéler son enseignement et le profit qu'on en peut tirer, ils s'y refusent et se bornent à dire : « Tu nous a accordé ce point, c'est tout ce que nous voulions; c'est à toi maintenant à chercher l'*imam;* » car ils sentent qu'ils ne pourraient aller plus loin sans être confondus, et qu'ils sont incapables non pas seulement de résoudre, mais même de comprendre les difficultés de la science.

Telle est en réalité cette secte. Étudiez-la, vous en connaîtrez l'inanité et la détesterez. L'expérience que nous en avons faite nous donne le droit de la laisser à l'écart.

Du Soufisme.

L'examen de ces doctrines terminé, je m'appliquai à l'étude du Soufisme. Je vis que, pour le connaître parfaitement, il fallait joindre la pratique à la théorie. Le but que les Soufis se proposent est celui-ci : arracher l'âme au joug tyrannique des passions, la délivrer de ses penchants coupables et de

[1] المستقت, au lieu de المتعب.

ses mauvais instincts, afin que dans le cœur purifié il n'y ait place que pour Dieu et pour l'invocation de son saint nom. Comme il m'était plus facile de connaître leur doctrine que de la pratiquer, j'étudiai d'abord ceux de leurs livres qui la renferment : la *Nourriture des cœurs*[1] d'Abou Talib de la Mecque, les ouvrages de Hareth el-Mouhasebi, les fragments qui nous sont restés de Djoneïd, de Chilli, d'Abou Zeïd Bestami et d'autres scheïkhs (que Dieu sanctifie leur âme). J'acquis une connaissance approfondie de leurs recherches et je sus de leur méthode tout ce qu'on peut en savoir par l'étude[2] et l'enseignement oral; il me fut démontré que son dernier terme ne pouvait être révélé par l'enseignement, mais seulement par le transport, l'extase et la transformation de l'être moral. Définir la santé et la satiété, en pénétrer les causes et les conditions est autre chose que d'être bien portant et rassasié. Définir l'ivresse, savoir qu'elle résulte de vapeurs qui montent de l'estomac aux plus hauts foyers de l'intelligence est autre chose que d'être ivre. L'homme ivre n'a aucune idée de la nature de l'ivresse, par cela même qu'il est ivre et hors d'état de rien comprendre, tandis que le médecin, tout en n'étant pas sous l'influence de l'ivresse, en connaît le caractère et les lois. Le médecin, tout

[1] Le titre complet de l'ouvrage est : « Nourriture des cœurs dans leurs rapports avec l'objet aimé, ou guide du disciple à la station de l'unité (de Dieu); » c'est, au dire des connaisseurs, le meilleur traité de Soufisme. Il fut composé en 380 de l'hégire par Abou Talib Mohammed ben Ali, originaire de la Mecque.

[2] Dans tout le passage il faut lire التعلم, au lieu de المعلم.

malade qu'il est, sait en quoi consiste la santé dont il est privé. De même entre *savoir* ce qu'est le renoncement, en comprendre les conditions et les causes, et *pratiquer* le renoncement, le détachement des choses de ce monde, il y a une distance considérable. Je vis que le Soufisme consiste en sentiments plutôt qu'en définitions; j'en savais tout ce que l'étude peut en apprendre, et ce qui me manquait était du domaine, non plus de l'enseignement, mais de l'extase et de l'initiation. Les recherches auxquelles je m'étais livré, le chemin que j'avais parcouru en étudiant les sciences religieuses et spéculatives m'avaient donné une foi solide sur ces trois choses : Dieu, la prophétie et le jugement dernier. Ces trois points fondamentaux de la croyance s'étaient affermis en moi non pas simplement[1] par des arguments définis, mais par une suite de causes, de circonstances et d'épreuves qu'il m'est impossible d'énumérer. Je vis qu'on ne pouvait espérer faire son salut que par la piété et la victoire remportée sur les passions, ce qui supposait, en premier lieu, le renoncement et le détachement de ce monde de mensonge pour se tourner vers l'éternité et la méditation en Dieu; enfin qu'on ne pouvait y réussir qu'en sacrifiant les honneurs et les richesses et qu'en rompant les attaches et les liens de la vie mondaine.

Faisant un retour sérieux sur moi-même, je me vis entouré et enserré de toute part dans ces attaches.

[1] Au lieu de محرر, lisez مجرد.

Examinant mes actions dont les plus honorables étaient l'enseignement et le professorat, je me surpris plongé dans plusieurs études de peu de valeur et sans profit pour mon salut. Je sondai le fond de mon enseignement et je vis qu'au lieu d'être sincèrement consacré à Dieu il n'était stimulé[1] que par le vain désir de l'honneur et de la réputation. Je m'aperçus que j'étais sur le bord de l'abîme et que, sans une conversion immédiate, je serais condamné au feu éternel[2]. Je réfléchis longtemps. Encore en proie à mes incertitudes, un jour je me décidais à quitter Bagdad et à tout abandonner, le lendemain je renonçais à ces projets; je faisais un pas en avant et revenais aussitôt en arrière. Le matin, j'étais sincèrement résolu à ne m'occuper que de la vie future; le soir, une légion de pensées charnelles venait m'assaillir et dispersait mes résolutions. D'un côté, le monde me retenait à mon poste dans les chaînes de ses convoitises; de l'autre, la voix de la religion me criait : « Debout! debout! ta vie touche à son terme et tu as un long voyage à accomplir. Toute ta prétendue science n'est que mensonges et chimères. Si tu ne songes maintenant à ton salut, quand pourras-tu t'en occuper? Si tu ne brises tes chaînes aujourd'hui, quand pourras-tu les briser? » Alors ma réso-

[1] Il est plus exact de lire باعثها وحركها.

[2] Voici comment le texte doit être rétabli : انى على شفا جُرُف هار وانى قد أشفيتُ على النار, littéralement « que j'étais sur le bord d'une berge minée par les eaux et que je penchais vers l'enfer. » C'est une allusion au *Koran*, IX, 110.

lution se fortifiait, je voulais tout quitter et fuir; mais le démon, revenant à la charge, me disait : « Tu es dans une disposition d'esprit accidentelle, garde-toi d'y céder, car elle s'évanouira bientôt. Si tu lui obéis, si tu abandonnes cette grande et belle position, cette gloire exempte de trouble et de contestation[1], cette haute autorité à l'abri de toute atteinte, tu les regretteras plus tard mais sans pouvoir les reconquérir. » Je restai ainsi, tiraillé entre les attraits des passions mondaines et les aspirations religieuses, pendant six mois environ, depuis le mois de Redjeb de l'année 488[2]. A cette époque, ma volonté céda et je m'abandonnai au destin. Dieu venait d'enchaîner ma langue et m'empêchait de professer. Vainement aurais-je voulu, dans l'intérêt de mes élèves, reprendre mon cours, ne fût-ce qu'un jour, ma bouche demeurait muette et sans voix. Le silence auquel j'étais condamné me jeta dans un désespoir violent, mon estomac s'affaiblit, je perdis l'appétit[3]; je ne pouvais ni avaler une bouchée de pain, ni boire une gorgée d'eau. La déperdition de mes forces était telle que les médecins, désespérant de me sauver, répétaient : « Le mal est dans le cœur, et il s'est communiqué à tout l'organisme; il n'y a

[1] Lisez الخالي عن التكدير والتنغيص.

[2] C'est ainsi qu'il faut lire avec l'édition turque, au lieu de la date 486 adoptée par M. Schmölders d'après son manuscrit. Plus loin, p. 80, on verra que Ghazzali évalue à onze ans la durée de sa retraite, qui finit en 499.

[3] Lisez قرم, au lieu de مرى.

d'espoir que si l'on peut supprimer la cause secrète de sa tristesse mortelle[1]. »

Enfin sentant ma faiblesse et l'accablement de mon âme, je me réfugiai en Dieu comme un homme à bout de courage et sans ressources. « Celui qui exauce le malheureux qui l'invoque[2] » daigna m'exaucer ; il facilita à mon cœur le sacrifice des honneurs, des richesses, de la famille. J'annonçai le projet de me rendre à la Mecque, mais je méditais intérieurement d'aller en Syrie, ne voulant pas que ni le Khalife (que Dieu glorifie !) ni mes amis connussent ma résolution de me fixer dans ce pays. J'employai toute sorte de ruses habiles pour quitter Bagdad, avec l'intention formelle de n'y plus revenir. Les imams d'Irak me critiquèrent d'un commun accord : aucun d'eux ne pouvait admettre que ce sacrifice eût un mobile religieux, en considérant ma position comme la plus haute qu'on pût avoir dans la communauté religieuse. « Voilà jusqu'où va leur science[3]. »

Toutes sortes d'explications furent données de ma conduite. Ceux qui étaient absents d'Irak l'attribuaient à la crainte que m'inspirait le gouvernement. Ceux qui étaient présents et qui voyaient l'insistance du pouvoir à me retenir, le mécontentement que lui inspiraient ma résolution et le refus que j'oppo-

[1] Voici la restitution de ce passage, inintelligible dans le texte de Paris : الا بان يتروح السرّ عن الهم الملمّ.

[2] *Koran*, XXVII, 63.

[3] *Koran*, LIII, 31. Aucune de ces citations n'a été entrevue ni convenablement rendue dans l'ancienne traduction.

sais à ses sollicitations, se disaient : « C'est une calamité, qu'on ne peut attribuer qu'à un *sort* jeté sur les musulmans et sur la science! » Enfin je quittai Bagdad en abandonnant toute ma fortune; seulement, comme les terres et les biens en Irak sont affectés aux œuvres pies, à titre de biens *waqf* (de mainmorte), j'obtins l'autorisation légale de conserver ce qui était nécessaire à ma subsistance et à celle de mes enfants. Car je ne sais rien de plus légitime au monde que l'avoir amassé[1] par un savant pour subvenir à l'entretien de sa famille.

Je me rendis alors en Syrie et j'y demeurai près de deux ans, vivant dans la retraite, le recueillement et les exercices de piété. Je ne songeais qu'à amender mon âme et à la discipliner, qu'à purifier mon cœur par la prière, en employant les exercices que les Soufis m'avaient enseignés. Vivant solitaire dans la mosquée de Damas, je montais au minaret, et j'y passais mes journées après avoir fermé la porte sur moi.

De là je me rendis à Jérusalem et, chaque jour, j'allai m'enfermer dans le sanctuaire du *rocher*[2]. En-

[1] Au lieu de ما يأخذ, il faut lire مالا يأخذه.

[2] Ou la coupole de la roche (*sakhrah*). Voir, sur l'origine de cet édifice et les traditions qui s'y rapportent, l'*Histoire de Jérusalem et d'Hébron*, traduite par M. Sauvaire, p. 48, 104 et *passim*. On sait, par le témoignage de Modjir-eddin, que Ghazzali, pendant son séjour à Jérusalem, avait établi sa demeure dans une *Zawyèh* située au-dessus de la porte de la Miséricorde. De là le nom de *Ghazzalyèh* donné à cet oratoire, nom qui, si je suis bien renseigné, ne s'est pas effacé aujourd'hui encore du souvenir des habitants de la ville sainte.

suite je sentis en moi le désir d'accomplir le pèlerinage, afin d'obtenir une pleine effusion de grâces en visitant la Mecque, Médine et le tombeau du Prophète. Après une visite à l'ami de Dieu[1], j'allai dans le Hédjaz. Les aspirations de mon cœur, les prières de mes enfants me ramenèrent enfin dans ma patrie, moi qui étais d'abord si fermement résolu à ne plus la revoir. Du moins avais-je l'intention d'y vivre solitaire et de m'y recueillir en Dieu; mais les événements, les soucis de la famille, les préoccupations de la vie changèrent mes résolutions et troublèrent ma retraite. Quelque irréguliers que fussent les moments que je pouvais donner à la méditation extatique, ma confiance ne diminuait pas, et plus les obstacles m'en détournaient, plus j'y revenais avec ardeur.

Dix années se passèrent de la sorte: pendant ces retraites successives, il me fut révélé des choses qu'il m'est impossible d'énumérer. Tout ce que j'en dirai pour l'édification du lecteur est ceci: je sus de source certaine que les Soufis sont les vrais[2] pionniers de la voie de Dieu, qu'il n'y a rien de plus beau que leur vie, de plus louable que leur règle de conduite, de plus pur que leur morale. L'intelligence des penseurs, la sagesse des philosophes, le savoir des docteurs les plus érudits de la loi combineraient en vain leurs efforts pour modifier et améliorer leur doctrine

[1] C'est-à-dire au tombeau d'Abraham, qu'une tradition constante place à Hébron (*Khalil*). Cf. *Voyages d'Ibn Batoutah*, t. I, p. 115, et *Prairies d'or*, t. I, p. 88.

[2] Lisez خاصّة, au lieu de حاجة.

et leurs mœurs, ils ne sauraient y parvenir. Chez les Soufis, les mouvements et les repos, soit extérieurs soit intérieurs, sont éclairés de la lumière qui rayonne du foyer de la prophétie. Et quelle autre lumière pourrait briller sur la face de la terre? En un mot, que peut-on critiquer en eux? Purger le cœur de tout ce qui n'est pas à Dieu, est la première condition de leur purification. L'absorption du cœur par la prière en est la clef, de même que le *tèkbir*[1] est la clef de la prière, et le dernier terme en est l'anéantissement total en Dieu. Je dis le *dernier terme* relativement à l'état que l'on peut acquérir[2] par un effort de volonté; mais, à vrai dire, ce n'est que le premier pas dans la vie de la contemplation, le vestibule par où pénètrent les initiés.

Dès qu'ils s'engagent dans cette voie, les révélations commencent pour eux; ils parviennent à voir, dans l'état de veille, les anges et les âmes des prophètes, ils entendent leurs voix et leurs sages conseils. De cette contemplation des formes et des images, ils s'élèvent successivement jusqu'à des degrés que le langage humain ne saurait faire comprendre, qu'il ne pourrait définir sans tomber dans de graves et inévitables erreurs. Le degré de proximité auquel ils parviennent est considéré par les uns comme la fusion de l'être (*houloul*); par les autres, comme l'identification (*ittihad*); par les autres, comme l'union intime (*wouçoul*). Mais toutes ces expressions sont fausses,

[1] Lisez التكبير, au lieu de التعور.
[2] Au lieu de كشف, lisez كسب.

comme nous l'avons expliqué dans notre livre intitulé *Le but suprême*. Quand on est arrivé à cet état, on doit se borner à répéter ce vers[1] :

Ce que j'éprouve, je n'essayerai pas de le dire ;
Considère-moi comme heureux et ne m'interroge pas.

En résumé, celui qui n'arrive pas à l'intuition de ces vérités par le transport, celui-là ne connaît de la prophétie que le nom. Les miracles accomplis par les saints ne sont en réalité que les premières manifestations des prophètes. Tel fut aussi l'état de l'Apôtre de Dieu lorsque, avant sa mission, il se retira sur le mont Hira pour se consacrer à la prière et à la méditation, ce qui fit dire aux Arabes : « Mohammed est devenu amoureux de son Dieu. » Cet *état* peut donc se révéler aux initiés par le transport, et à celui qui n'éprouve pas de transport, par la pratique et l'audition, à la condition qu'il fréquente les Soufis jusqu'à ce qu'il arrive à une initiation imitative. Telle est la *foi* qu'on peut obtenir en demeurant parmi eux, et ils sont de ceux dont le commerce n'est jamais pénible. Mais même quand on est privé des douceurs de leur compagnie, on réussit à comprendre la possibilité de cet état (la révélation dans l'extase), par une série de témoignages évidents ; c'est ce que nous avons expliqué dans le traité intitulé

[1] Le traducteur, n'ayant pas reconnu ici une citation, a complétement dénaturé la pensée de l'auteur. Le vers appartient au mètre *bassit* et doit être lu ainsi :

وكان ما كان ممّا لست اذكره   فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبر

Merveilles des cœurs qui fait partie de notre ouvrage *La révivification*[1]. La certitude due à des preuves se nomme *science;* passer par l'état que nous décrivons, c'est le *transport;* accepter par l'expérience et la transmission orale[2], c'est la *foi.*

Tels sont les trois degrés de la connaissance ainsi qu'il est écrit : « Le Seigneur élèvera à différents degrés ceux d'entre vous qui croient et ceux qui ont reçu de lui la science[3]. » Mais derrière eux vient une troupe d'ignorants qui nient la réalité du Soufisme, accueillent ses discours avec incrédulité et ironie et traitent de charlatans tous ceux qui les prononcent. A cette foule ignorante s'applique le verset : « Il en est parmi eux qui viennent t'écouter et qui, lorsqu'ils te quittent, demandent à ceux qui ont reçu la science : Que vient-il de dire? Ce sont ceux sur le cœur desquels Dieu a apposé son sceau et qui ne suivent que leurs passions[4]. »

Au nombre des convictions que je dois à la pratique de la règle soufite[5] se trouve la connaissance du véritable caractère de la prophétie. Cette connaissance est d'une nécessité si grande que nous allons l'exposer immédiatement.

[1] Il s'agit du célèbre ouvrage de Ghazzali, *La Révivification des sciences*, qui a été publié à Boulak en 1869.

[2] Remplacez السامع par التسامع.

[3] *Koran*, LVIII, 12.

[4] *Koran*, XLVII, 18.

[5] Partout où ce mot revient, il faut lire طريقة, au lieu de طريق.

La vérité de la prophétie ; — qu'elle est indispensable au genre humain.

La substance de l'homme, au moment où elle est créée, est vide, simple, dépourvue de la connaissance des mondes de Dieu, mondes dont le nombre infini n'est connu que du Créateur, comme le dit le Koran[1] : « Nul autre que ton Seigneur ne connaît le nombre de ses armées. » L'homme n'arrive à cette notion qu'à l'aide de perceptions; chacune de ces perceptions lui est donnée pour qu'il comprenne le monde des choses créées, et nous entendons par *monde* les différentes espèces de créatures.

Le premier sens qui se révèle à l'homme est le toucher, par l'intermédiaire duquel il perçoit une certaine catégorie d'essences, comme le chaud, le froid, l'humide, le sec, le doux et l'âpre. Le toucher ne perçoit ni les couleurs, ni les formes, toutes choses qui sont pour lui comme si elles n'existaient pas[2]. Ensuite se révèle la vue qui lui fait connaître les couleurs et les formes, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus vaste dans le monde de la sensation. L'ouïe s'ouvre ensuite et permet à l'homme d'entendre les bruits et les sons; puis se forme le sens du goût. Quand l'homme peut s'élever au-dessus du monde des sens, vers l'âge de sept ans, il reçoit la faculté de *discerner ;* il entre alors dans une phase nouvelle de sa vie et peut recevoir, grâce à cette faculté, des notions su-

[1] Surate LXXIV, v. 34.

[2] Au lieu de كالمعدوية, lisez كالمعدومة.

périeures à celles des sens et qui ne se trouvent pas dans le domaine de la sensation. Il s'élève ensuite à une autre phase et reçoit la raison, avec laquelle il connaît les choses nécessaires, possibles et impossibles; toutes les notions, en un mot, qu'il ne pouvait réunir dans les phases précédentes de son existence. Mais au delà de la raison et à un degré supérieur, une vue nouvelle lui est donnée par où il connaît les choses invisibles, les secrets de l'avenir et d'autres notions aussi inaccessibles à la raison que les notions de celle-ci étaient inaccessibles au discernement, et les perceptions du discernement aux sens. De même que l'homme pourvu seulement de discernement repousse et nie les notions acquises par la raison, de même certains rationalistes rejettent et nient la notion du prophétisme. C'est une preuve de leur profonde ignorance; car ils n'ont pas d'autre argument que de nier le prophétisme comme une sphère inconnue et qui n'a pas d'existence réelle. De même, un aveugle de naissance qui ne sait ni par expérience ni par information ce que sont les couleurs et les formes, ne les connaît ni ne les comprend, lorsqu'on lui en parle pour la première fois.

Dieu, voulant rendre accessible aux hommes la notion du prophétisme, leur en a donné une sorte d'aperçu dans le sommeil. En effet, l'homme perçoit, en dormant, les choses du monde invisible, soit sous une forme claire, soit sous le voile d'une allégorie que l'art divinatoire lui révélera ensuite. Si l'on disait pourtant à quelqu'un qui n'a pas fait par

lui-même l'expérience de ces visions, que dans un état de léthargie[1] semblable à la mort, dans le complet anéantissement de la vue, de l'ouïe et de tous les sens, on peut voir les choses du monde invisible, cet homme se récrierait et chercherait à démontrer l'absurdité de ces visions par l'argument que voici : « Les facultés sensitives sont les causes de la perception, or si l'on ne peut percevoir certaines choses quand on est en pleine possession de ces facultés, à plus forte raison ne peut-on les percevoir quand lesdites facultés sont engourdies[2]. » La fausseté d'une pareille argumentation se démontre par l'évidence et *de visu*. Car de même que la raison constitue une phase particulière de l'existence dans laquelle la vue s'ouvre à des notions intellectuelles interdites aux sens, de même le prophétisme est un état spécial dans lequel la vue intérieure découvre, à la clarté d'une lumière céleste, des mystères auxquels la raison ne saurait atteindre.

Les doutes qu'on élève contre le prophétisme portent : 1° sur sa possibilité ; 2° sur son existence réelle et effective ; 3° sur sa manifestation dans tel ou tel homme. — La preuve de la possibilité et de l'existence effective du prophétisme suppose un en-

[1] Il faut rétablir dans le texte, conformément aux manuscrits, مغشيا عليه, l'accusatif étant pris ici comme terme circonstanciel.

[2] مع ركودها dit le texte de Constantinople ; le manuscrit de Paris porte à tort وجودها ; mais, en aucun cas, la correction عدمها, proposée par le précédent éditeur, ne peut être acceptée ; l'action des sens n'est pas *anéantie* pendant le sommeil, mais seulement *suspendue* ou endormie, comme le dit notre philosophe.

semble de notions que la raison ne peut acquérir en ce monde. La science médicale et l'astronomie se trouvent dans le même cas. Celui qui les étudie est obligé de reconnaître qu'elles sont dues uniquement à la révélation et à une faveur spéciale de Dieu, et que l'empirisme ne peut en ouvrir l'accès. Il est tel de ces phénomènes astronomiques qui ne se montre qu'une fois en mille ans, comment le connaîtrait-on par l'expérience? On peut en dire autant des propriétés thérapeutiques. On voit par cet argument qu'il est possible d'atteindre à certaines connaissances qui sont interdites à la raison. Nous dirons la même chose du prophétisme, car il fait partie de ces connaissances (d'intuition). Bien plus, la perception des connaissances supérieures à la raison ne constitue qu'une des facultés particulières au prophétisme, lequel en possède un grand nombre d'autres. Celle-ci n'est qu'une goutte d'eau dans l'Océan. Si nous en parlons ici, ô lecteur, c'est que tu possèdes une faculté analogue dans les visions du sommeil, et aussi dans les sciences telles que la médecine et l'astronomie. Ces connaissances sont du domaine des miracles prophétiques, et la raison ne saurait y pénétrer. Quant aux autres caractères du prophétisme, ils ne se révèlent qu'aux adeptes du Soufisme et par le transport extatique. Le peu que tu sais de la nature du prophétisme, tu le dois à cette sorte d'analogie que tu trouves dans le sommeil; sans cela, tu serais incapable de la comprendre et par conséquent d'y ajouter foi, car la conviction résulte de la com-

préhension. Cette analogie avec la nature du prophétisme se montre dès le début de l'initiation au Soufisme: on y trouve une sorte d'extase proportionnée à l'état de l'initié, et une sorte de certitude et de conviction pour les choses qui ne peuvent être démontrées par le raisonnement. Cette seule propriété me paraît suffisante pour te faire ajouter foi au principe du prophétisme.

Arrivons maintenant aux doutes que tu peux avoir sur la personne même d'un prophète. Tu ne parviendras à la certitude sur ce point qu'en connaissant, soit comme témoin oculaire, soit par une tradition constante, les faits relatifs à ce prophète. Si, par exemple, tu as étudié la médecine et la jurisprudence, il t'est facile de connaître ensuite les médecins et les jurisconsultes, tant par des rapports personnels que par l'étude de leurs doctrines, si tu ne les a pas personnellement connus. Tu seras convaincu que Schafey était jurisconsulte et Galien médecin, et cela, non sur la foi d'autrui, mais par une conviction intime[1], qui résultera pour toi de l'étude de la jurisprudence et de la médecine, de la lecture de leurs livres et de

[1] Il faut suivre l'ordre des mots donnés par le manuscrit en rejetant la transposition proposée par le traducteur, qui fait dire à Ghazzali le contraire de ce qu'il a dit. Le philosophe insiste sur ce point qu'on est amené à reconnaître l'identité d'un prophète, non en se soumettant à l'autorité, mais par une recherche indépendante de tout dogmatisme. Une fois engagé dans la mauvaise voie, M. Schmölders ne pouvait donner une apparence de logique à son argumentation qu'en dénaturant le texte. Du moins a-t-il eu la précaution de nous prévenir de ses retouches arbitraires.

leurs écrits. De même, quand tu connaîtras la nature véritable du prophétisme, étudie sérieusement le Koran et les traditions, tu sauras alors de source certaine que Mohammed est le plus grand des prophètes. Fortifie ensuite ta conviction en vérifiant l'exactitude de ses saintes prédications et l'influence qu'elles exercent sur l'amélioration de l'âme; vérifie la vérité de sentences telles que celle-ci: «Celui qui met sa conduite d'accord avec sa science, reçoit de Dieu une science plus grande;» ou celle-ci : «Dieu livre à l'oppresseur celui qui favorise l'injustice;» ou bien encore cette sentence : «Quiconque en se levant le matin n'a qu'une seule sollicitude, Dieu le préservera de toute sollicitude en ce monde et dans l'autre.» Quand tu auras répété cette expérience mille et mille fois, tu seras en possession d'une certitude sur laquelle le doute n'aura plus de prise. Telle est la route qu'il faut suivre pour connaître le prophétisme; il ne s'agit nullement de rechercher si un bâton a été changé en serpent, ou si la lune a été fendue en deux. Si tu ne te préoccupes que du miracle, sans y joindre les mille circonstances accessoires qui s'y rattachent, tu es exposé à le confondre avec la magie et le mensonge, ou à le considérer comme une épreuve (une tentation) que Dieu inflige à l'homme, ainsi qu'il est écrit : «Dieu égare et dirige à son gré[1].» Alors les difficultés que soulève la question des miracles se retournent contre toi. Si, par

[1] *Koran*, XXXV, 9.

exemple, l'arrangement symétrique du style est, à tes yeux, la preuve miraculeuse de la prophétie, il se peut qu'un discours arrangé symétriquement dans ce but t'inspire une croyance erronée (en la qualité de prophète de celui qui le débite). Il faut que les faits surnaturels ne soient pour toi qu'un des éléments multiples dont se forme ta conviction, sans que tu t'appuies sur tel ou tel fait particulier. Il faut que tu sois comme celui qui, apprenant un fait quelconque d'une réunion d'hommes, ne peut dire qu'il doit sa conviction à l'un d'entre eux en particulier et qui, ne distinguant entre aucun d'eux, ne peut même expliquer comment la conviction s'est formée en lui.

Tels sont les caractères de la certitude scientifique. Quant au transport qui permet de voir la vérité et de la toucher du doigt, il n'est connu que des Soufis. Ce que je viens de dire relativement au véritable caractère du prophétisme suffit au but que je me suis proposé actuellement. Je me réserve d'y revenir plus tard, en cas de besoin.

Pourquoi je repris mon enseignement, après l'avoir abandonné.

Pendant les dix années environ que je passai dans le recueillement et la retraite, un grand nombre de vérités que je ne veux pas énumérer ici s'étaient présentées à mon esprit. Ainsi, je reconnus avec évidence, soit par le transport extatique, soit par l'enchaînement des preuves, soit par la foi[1], que l'homme

[1] La phrase doit être complétée ainsi qu'il suit, comme dans l'édi-

est composé d'un corps et d'un cœur. Par le mot *cœur* j'entends cet esprit de vérité qui est le siége de la connaissance de Dieu, et non pas l'organe matériel, mélange de chair et de sang, qui lui est commun avec l'être privé de vie et avec les animaux. De même que le corps doit son maintien à la santé et sa destruction aux maladies, le cœur, lui aussi, est ou bien dans un état de santé et de bien-être, comme il est écrit : « ... Si ce n'est celui qui viendra à Dieu avec un cœur sain[1]; » ou bien, conformément au verset : « Une maladie règne dans leur cœur[2], » il est en proie à un mal incurable dont le dénouement est la mort.

Je reconnus aussi que l'ignorance de la notion de Dieu est un poison mortel, la révolte des passions un état morbide; que la connaissance de Dieu en est le remède et que la soumission à ses ordres, en domptant les passions, en est le seul palliatif efficace; enfin que le cœur, aussi bien que le corps, ne peut se guérir et recouvrer la santé que par des remèdes. Or les remèdes du corps n'y ramènent la santé que par des propriétés secrètes qui, échappant à la sagacité des savants, ne sont connues que des médecins qui eux-mêmes les ont reçues des prophètes auxquels la vertu prophétique les a révélées. Je compris avec la même évidence[3] que les remèdes du cœur, c'est-

tion de Constantinople : مرةً بالذوق ومرةً بالعلم البرهاني ومرةً بالقبول الايمانى.

[1] *Koran*, XXVI, 89.

[2] *Ibid.* II, 9.

[3] Lisez على الضرورة.

à-dire les pratiques de dévotion telles qu'elles ont été définies et limitées par les prophètes, ont une vertu secrète qui échappe aux efforts de la raison; qu'il faut par conséquent se soumettre aux prophètes à qui la vertu mystérieuse de ces remèdes s'est révélée non par la raison, mais par la lumière prophétique. Les drogues pharmaceutiques se composent d'éléments qui diffèrent entre eux en qualité et en quantité, les uns ayant un poids double des autres, et ces différences constituent elles-mêmes un secret particulier. Pareillement les pratiques de dévotion, qui sont la médecine des âmes, consistent en actes qui diffèrent entre eux en qualité et en quantité. Ainsi la prosternation[1] vaut deux fois l'inclinaison du corps et la prière du matin n'est que la moitié de la prière de l'après-midi[2]. Il y a donc, dans la différence de ces prescriptions, un mystère qui fait partie de cet ordre de choses qui sont révélées non par la raison, mais par la lumière prophétique. Ceux qui veulent en comprendre la loi à l'aide de la raison, ceux qui croient qu'elles proviennent non pas de la sagesse divine qui en a réglé ainsi l'efficacité, mais d'un simple concours de circonstances, ceux-là font preuve de sottise et d'ignorance. Et ainsi qu'il y a dans les remèdes des éléments simples, qui en sont la base, et des parties accessoires et complémen-

[1] Dans la prière légale; voyez, sur les différentes positions du corps dans l'oraison musulmane, D'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman*, t. I, p. 80; Querry, *Droit musulman*, t. I, p. 76 et suiv.

[2] Au lieu de الظهر, lisez العصر.

taires[1] qui concourent à l'action des éléments simples, de même aussi les pratiques obligatoires et les œuvres de surérogation sont comme le complément des principes de la religion, En résumé, les prophètes sont les médecins des maladies de l'âme. L'œuvre et le mérite de la raison, c'est de nous faire comprendre cette vérité, c'est de confesser la certitude du prophétisme et sa propre impuissance à saisir les vérités que la lumière prophétique éclaire seule; c'est enfin de nous prendre par la main et de nous remettre aux prophètes comme des aveugles qui s'abandonnent à leurs guides ou des malades désespérés qui se livrent aux médecins pleins de sollicitude. Telles sont la portée et les limites[2] de la raison; hors de là, hors des vérités que le prophète lui enseigne, elle ne peut faire un pas de plus.

Voilà ce que je reconnus, pendant ma retraite, avec une évidence qui équivalait à une vue réelle. J'examinai ensuite l'affaiblissement des croyances relativement au principe et à la vérité du prophétisme, et relativement à l'observance des règles mises en lumière par la prophétie. Je constatai les progrès de l'indifférence religieuse et je recherchai les causes de la langueur et de l'affaiblissement de la foi dans le peuple. Je reconnus que ces causes sont au nombre de quatre et qu'elles proviennent : 1° de ceux qui

[1] Lisez متمّماتها, au lieu de متهماتها, et de même à la ligne suivante.

[2] Il vaut mieux lire مخطاه, au lieu de معطاوه, littéralement «le lieu où l'on peut marcher.»

s'adonnent à l'étude de la philosophie; 2° de ceux qui se vouent au Soufisme; 3° de ceux qui professent les dogmes des *Ta'limites;* 4° de ceux qui se donnent le titre d'*oulema* (ou docteurs). Longtemps j'examinai les hommes en particulier; j'interrogeai ceux[1] qui se relâchaient dans la pratique de la religion; je les questionnai sur leurs doutes et, sondant leur croyance au fond de leur cœur, je leur parlai en ces termes : « Pourquoi ce relâchement? Si vous croyez qu'il y a une vie future, et si, au lieu de vous y préparer, vous l'échangez contre les biens de ce monde, c'est de la démence. Vous qui ne donneriez pas *deux* contre *un*, comment pouvez-vous vendre ce qui est éternel pour des jours dont le nombre est compté? Si vous ne croyez pas, vous êtes infidèles : appliquez-vous donc à la poursuite de la foi; recherchez les causes de votre infidélité cachée et de la témérité de votre conduite, quoique vous ne confessiez pas votre incrédulité, rendez du moins ainsi hommage à l'islam et à la loi religieuse. » A ces objections, l'un répondait : « Si l'observance des pratiques religieuses était obligatoire, elle le serait surtout pour les docteurs (*oulema*). Or, que voyons-nous chez les plus éminents d'entre eux? L'un ne fait pas la prière; l'autre boit du vin; celui-ci mange le produit des fondations pieuses, l'héritage des orphelins; celui-là dilapide le trésor public et commet toutes sortes d'iniquités; un autre, enfin,

[1] Au lieu de عن, lisez من.

se laisse corrompre par des présents pour rendre un jugement ou pour entendre de faux témoins, et ainsi de suite. »

Un second[1], se donnant comme initié au Soufisme, me répondait qu'il était parvenu dans cette doctrine au degré où la pratique n'était plus nécessaire. Un troisième me donnait d'autres prétextes qu'il tirait de la doctrine mensongère des *Ibahat*, secte qui s'est éloignée de celle des Soufis. Un quatrième, qui avait fréquenté les *Ta'limites*, me disait : « La vérité est difficile à atteindre, la route qui y mène est semée d'obstacles; les preuves rationnelles[2] se contredisent et l'on ne peut s'en rapporter aux spéculations des philosophes. Mais celui qui nous prêche la *doctrine* est un juge infaillible et qui n'a pas besoin de preuves. Comment quitterions-nous la vérité pour l'erreur? » Un cinquième me disait : « Ma conduite n'a pas pour règle l'autorité d'autrui. J'ai étudié la philosophie et je sais en quoi consiste le prophétisme : sagesse et perfectionnement, voilà tout le secret de sa doctrine. Le but des pratiques pieuses est de mettre un frein aux entraînements du vulgaire, de le détourner du meurtre et des querelles, de le soustraire à la fureur des passions. Mais moi qui n'appartiens pas à cette foule ignorante, qu'ai-je à faire de ces obligations étroites? Je suis philosophe : c'est la science qui me guide; c'est elle qui, en m'é-

[1] Lisez وقائل ثاني.

[2] Lisez المعقول, au lieu de العقول.

clairant, me dispense de toute soumission à l'autorité.» Voilà en quoi consiste la foi de ceux qui étudient les doctrines des philosophes théistes[1] (ou métaphysiciens) dans les ouvrages d'Avicenne et d'Abou Nasr Farabi, les deux philosophes de cette secte qui portent le nom de musulmans!

Il n'est pas rare de voir des hommes qui lisent le Koran, viennent à la mosquée et aux prières publiques, et professent de bouche le plus grand respect pour la loi religieuse; ces mêmes hommes, cependant, ne s'abstiennent ni de l'usage du vin, ni d'autres actions coupables et honteuses. Si on leur demande comment il se fait que, ne tenant pas la prophétie pour vraie, ils font cependant la prière, ils répondent que c'est pour s'imposer un exercice utile, pour respecter l'usage des villes et aussi pour sauvegarder leur fortune et leur famille. «Mais pourquoi boire du vin? — La prohibition du vin, répondent-ils, n'a d'autre but que de prévenir les querelles et les effets de la colère. Des savants tels que nous n'ont rien à craindre de pareils excès, et nous usons de ce breuvage parce qu'il réchauffe et aiguise l'imagination.» C'est ainsi que, dans son *Testament*, Avicenne prend devant Dieu plusieurs engagements, entre autres celui de respecter les statuts religieux, de ne boire du vin que par hygiène et non par esprit de débauche, etc. Voilà donc où aboutit la pureté de croyance et le respect religieux de cet

[1] Il faut lire الالهيين, au lieu de الالهين.

homme : faire une exception en faveur du vin à titre de breuvage salutaire! Telle est la foi de ces prétendus musulmans, et leur exemple en a égaré beaucoup d'autres, d'autant plus encouragés à suivre ces philosophes que leurs adversaires les attaquaient avec plus de faiblesse, révoquant en doute les mathématiques, la logique et d'autres sciences dont nous avons démontré déjà l'exactitude rigoureuse.

Lorsque je vis combien, par suite de ces différentes causes, la foi s'était affaiblie dans toutes les classes, je me sentis en même temps très-disposé[1] à combattre d'aussi vaines opinions. La connaissance que j'avais acquise de leurs sciences et de leurs méthodes (je parle des Soufis, des philosophes, des Ta'limites et des docteurs les plus célèbres) me rendait l'accomplissement de cette tâche aussi facile que de boire un verre d'eau. « Le moment est venu, me dis-je; quel avantage (pour mon salut) retirerais-je de la retraite et du renoncement? Le mal aujourd'hui est général; les médecins eux-mêmes en sont atteints, et l'humanité est sur le bord d'un abîme. » Mais je me faisais aussitôt cette objection : « Comment pourrais-je à moi seul dissiper ces ténèbres et combattre l'erreur? Ce siècle est un siècle de relâchement, un âge de vanités et de mensonges. A peine chercherais-je à ramener les hommes dans la bonne voie que je les verrais tous se tourner contre moi. Comment leur résister et soutenir[2] la lutte? Cela ne serait pos-

[1] Lisez رأيت نفسي ملية.

[2] Le texte de Paris est ici plus correct et donne la vraie leçon :

sible que par un concours de circonstances propices et avec l'aide d'un souverain zélé pour la religion.» — Faisant donc avec Dieu une sorte de compromis, je persistai dans mes idées de retraite, sous prétexte que j'étais incapable de démontrer victorieusement la vérité. Mais Dieu en décida autrement : le souverain d'alors, mû par une impulsion intime, indépendante de toute influence extérieure, me donna l'ordre exprès de revenir à Nischapour, afin de combattre l'affaiblissement des croyances. L'ordre était si formel que je n'eusse pu y contrevenir sans m'exposer aux dernières rigueurs. D'ailleurs, je me disais à moi-même : « Les grands obstacles viennent de tomber. L'indolence, l'amour du repos, le désir de mettre mon âme à l'abri des persécutions du monde ne sont plus des motifs suffisants pour que je persiste dans ma retraite. Ce n'est pas déchoir que de s'exposer aux persécutions[1] de la foule. Dieu l'a dit : « Les hommes pensent-ils qu'on les laissera en repos pourvu qu'ils disent : *Nous croyons*, et qu'on ne les mettra pas à l'épreuve? Nous avons mis à l'épreuve ceux qui les ont précédés[2].» Et ailleurs, s'adressant à son apôtre, la plus glorieuse de ses créatures, Dieu ajoute : « Avant toi, des apôtres ont été traités de menteurs, ils ont supporté courageu-

تقاسيهم. L'éditeur turc a lu تعايشهم et il traduit d'après cela : « Comment pourrais-tu vivre au milieu d'eux? » Cette variante affaiblit le sens et ne paraît pas devoir être acceptée.

[1] Au lieu de معاناة, lisez مقاساة.

[2] *Koran*, XXIX, 1 et 2.

sement les accusations et les persécutions jusqu'au moment où nous leur donnâmes notre appui. Car les promesses de Dieu sont immuables. Et, en outre, tu connais l'histoire des apôtres[1]. » Il a dit aussi : « Par les lettres *ya sin*, par le Koran sage...., etc.. » jusqu'au verset : « Prêche plutôt ceux qui suivent le Koran[2]. » Je consultai à cet égard plusieurs hommes d'un cœur pieux et éclairé par la lumière intérieure : d'un commun accord, ils m'engagèrent à sortir de ma cellule et à rompre ma retraite. En outre, quelques saints personnages eurent plusieurs songes consécutifs où il leur fut révélé que mon départ serait un symptôme de bonheur pour le siècle qui allait commencer, ce qui s'accordait avec la promesse faite par Dieu de vivifier sa religion au début de chaque siècle. Ces témoignages fortifièrent mes espérances et furent pour moi un encouragement nouveau.

En conséquence, je partis pour Nischapour avec l'aide de Dieu, afin de remplir cette mission, au mois de Dou'l-Kaadeh 499 (juillet 1106 de J. C.). Mon départ de Bagdad ayant eu lieu au mois de Dou'l-Kaadeh de l'année 488, la durée de ma retraite avait été de onze années. Ce départ dont Dieu seul fut l'instigateur est un décret de sa providence, et la pensée ne s'en était jamais présentée à mon esprit pendant ma retraite, de même que je n'aurais jamais songé à la possibilité de m'éloigner de Bagdad et de

[1] *Koran*, VI, 34.
[2] *Ibid.* XXXVI, 1 à 10.

m'arracher à la vie contemplative. « Mais Dieu dispose à son gré des cœurs comme de toute autre chose; le cœur du fidèle est entre deux doigts de la main de ce Dieu plein de miséricorde [1]. » — Je déclare d'ailleurs qu'en reprenant mon enseignement je ne retourne pas vers le passé. *Retourner* signifie revenir à ce qui était déjà. — Autrefois, je l'avoue, j'enseignais des sciences qui mènent [2] aux honneurs, l'ambition inspirait mes paroles et mes travaux, tel était le but de mes actions. Mais aujourd'hui, la science que je professe apprend à renoncer aux honneurs et à les mépriser : je n'ai pas d'autre pensée et ne poursuis pas d'autre but; Dieu sait que mes intentions sont sincères. Je ne cherche qu'à me rendre meilleur, moi et mes coreligionnaires avec moi. J'ignore si j'atteindrai ce but, ou s'il ne me sera pas permis d'y parvenir. Je crois fermement et avec évidence que la force et la puissance résident en Dieu seul, que l'impulsion vient de lui et non de moi, que je n'agis que parce qu'il me fait agir. Je le supplie de me corriger d'abord et de corriger les autres par mon exemple, de me conduire dans la bonne voie et d'y conduire les autres; je le supplie de me dévoiler la vérité et de me permettre de la suivre, de me mon-

[1] Ces paroles sont attribuées à Mahomet par la tradition. Interprétées selon la lettre, elles sont devenues un des arguments des anthropomorphistes musulmans, et Ghazzali a consacré plusieurs pages de son opuscule intitulé *Eldjam el-aouam* à les expliquer d'après leur sens allégorique.

[2] Lisez يكسب. Même ligne, lisez على, au lieu de علي.

trer l'erreur et de me faire la grâce de n'y point tomber.

Je reviens aux causes de l'affaiblissement de la foi et j'expose maintenant les moyens de ramener les égarés [1] et de les préserver des dangers qui les menacent. A ceux qui doutent parce qu'ils sont imbus des doctrines des Ta'limites, notre traité *la Balance juste* offre une solution suffisante; nous n'avons donc pas à y revenir ici. Quant aux vaines théories du système des *Ibahat*, nous les avons groupées en sept classes et les avons élucidées dans l'ouvrage intitulé *Alchimie du bonheur*. Pour ceux dont la philosophie a altéré la foi au point qu'ils rejettent le prophétisme, nous avons démontré la vérité de la prophétie et son existence nécessaire, en cherchant nos preuves dans les propriétés des remèdes, des étoiles, etc. C'est pour eux que nous avons écrit l'introduction qui précède, et si nous avons demandé nos preuves à la médecine et à l'astronomie, c'est que ces sciences sont du domaine de la philosophie. Quelques connaissances que possèdent nos adversaires, astronomie, médecine, physique, magie et sortiléges, nous trouvons dans l'objet de leurs études des arguments en faveur du prophète. Quant à celui qui, professant des lèvres la foi au prophète, place les statuts religieux sur la même ligne que la philosophie, celui-là nie en réalité la prophétie, puisque pour lui le prophète n'est qu'un sage [2] qu'une destinée supérieure a

[1] Au lieu de الخيرة, lisez الحيرة.

[2] Lisez بحكيم, au lieu de بحكم.

établi comme guide des hommes; or tel n'est pas le caractère véritable du prophétisme. Croire au prophète, c'est admettre qu'il y a au-dessus de l'intelligence une sphère où se révèlent à la vue intérieure des vérités que l'intelligence ne peut comprendre, pas plus que l'ouïe ne peut percevoir les choses visibles et que les sens ne peuvent aboutir aux notions intellectuelles.

Si notre adversaire nie l'existence de cette sphère supérieure, nous pouvons lui en démontrer non-seulement la possibilité mais l'existence réelle. Si, au contraire, il l'admet, il reconnaît du même coup qu'il y a dans cette sphère des choses, c'est-à-dire[1] des propriétés, que l'œil de la raison ne peut embrasser, que dis-je? que la raison rejette comme fausses et absurdes. Prenons un exemple. Un sixième d'once d'opium est un poison mortel, parce que le froid qui est la propriété de cette substance glace le sang dans les artères. Or le physicien soutient que les substances réfrigérantes doivent cette propriété aux deux éléments froids par excellence qui dominent en elles, c'est-à-dire à l'eau et à la terre. On sait cependant que plusieurs livres d'eau et de terre ne pourraient déterminer dans le corps le refroidissement qu'y produit une faible dose d'opium. Un physicien qui n'aurait pas expérimenté cette vertu de l'opium la traiterait de chose impossible, absurde, et s'appuierait sur l'argument suivant : « Il y a dans l'opium deux

[1] Lisez امورا تسمى

principes : le principe igné et le principe aqueux qui ne peuvent augmenter le refroidissement; en supposant qu'il n'y ait dans l'opium que deux éléments, la terre et l'eau, ils ne pourraient encore produire cet excès de froid; à plus forte raison ne peuvent-ils le produire en se combinant avec deux principes de chaleur. » Eh bien! presque tous les arguments des philosophes, dans les sciences physiques et métaphysiques, sont coulés dans ce moule. Ils ont sur chaque chose des vues systématiques d'après ce que la raison leur a démontré, et tout ce qu'ils ne comprennent pas ils le rejettent comme absurde. Supposons, par exemple, que la vérité des songes n'étant pas chose connue et notoire, comme elle l'est en effet, quelqu'un vienne à prétendre que les secrets du monde invisible se révèlent lorsque les sens sont engourdis, ces mêmes savants ne manqueraient pas de rejeter une pareille assertion. Ou bien encore si l'on disait à l'un d'eux : « Est-il possible qu'il se trouve dans le monde une chose de la grosseur d'un grain, laquelle, étant portée dans une ville, dévore cette ville et se dévore ensuite elle-même, de sorte qu'il ne reste rien ni de cette ville et de tout ce qu'elle renferme, ni de cette chose elle-même? » certes, il s'écrierait[1] que c'est une impossibilité, un conte ridicule. Tel est pourtant l'effet du feu, effet que contesterait celui qui n'en a pas jugé de ses propres yeux. Or le refus de croire aux mystères de l'autre

[1] Lisez لقال, au lieu de يقال.

vie est du même genre. Nous disons donc au physicien : « Puisque tu es obligé de reconnaître dans l'opium une vertu réfrigérante qui échappe aux inductions de la raison étudiant la nature, pourquoi ne pas admettre aussi dans les dispositions de la loi religieuse certaines vertus propres à guérir et purifier le cœur, lesquelles, n'étant plus du ressort de la raison, ne sont perceptibles qu'à la vue d'un prophète? »

Je vais plus loin. Ces savants admettent dans leurs écrits des choses plus merveilleuses encore que celles de la religion. Ainsi, parmi les propriétés secrètes et reconnues efficaces dans les accouchements difficiles, ils acceptent celles de la figure que voici [1] :

4	9	2
3	5	7
8	1	6

[1] J'ai suivi de préférence dans ce tableau l'ordre des chiffres donné par l'édition turque qui, en général, mérite plus de confiance que celle de Paris, quoique la somme des nombres soit la même dans les deux éditions. Quant au deuxième tableau renfermant la transcription en noms de nombre persans, j'ignore s'il appartient à l'auteur ou aux copistes; il n'est pas reproduit par l'édition de Constantinople, et, dans tous les cas, il ne mérite pas de figurer dans la traduction. A la suite de ce tableau le texte doit être rétabli ainsi : يكتب على خرقتين لم يصبهما الماء. Il ne s'agit donc pas de bandes arrosées d'eau, comme le veut l'ancien traducteur. L'ordre des chiffres tels que je les donne ici est conforme à celui que M. Reinaud a adopté dans la description d'une bague d'argent servant aussi de talisman. Voir *Monuments musulmans*, t. II, p. 252. Cf. Hyde, *Syn-*

On trace cette figure sur deux vases en terre, où l'on n'a jamais versé d'eau; on les place sous les pieds de la malade, qui les regarde avec attention, et elle est aussitôt délivrée. La figure en question, dont ils acceptent sans hésitation les vertus merveilleuses, se compose de neuf cases dans chacune desquelles on écrit un chiffre spécial; la somme de ces chiffres, soit qu'on les additionne de haut en bas, dans le sens de leur largeur, ou diagonalement, est toujours quinze. Comment se fait-il que celui qui croit à la vertu d'un pareil talisman rejette la division de la prière du matin en deux *rakaats*, celle de la prière de midi en quatre, et celle de la prière du coucher du soleil en trois *rakaats*, division motivée par la différence des heures et dont les propriétés, impénétrables à la raison, ne peuvent être révélées que par la lumière prophétique? Chose étrange! Cette différence d'heures, notre adversaire l'admet sans difficulté dès qu'il s'agit d'expressions astrologiques, par exemple dans la question suivante: « Est-ce qu'un thème judiciaire [1] ne varie pas selon que le soleil est au méridien, à l'orient ou à l'occident? N'est-ce pas sur la hauteur différente du soleil que les astrologues, dans leurs pronostics, règlent les variations du significateur [2] et celles de la durée de la vie et des destinées? »

tagma dissertationum, t. II, p. 21, et en général sur les nombres *amiables*, Woepcke, *Journ. asiat.* oct.-nov. 1852.

[1] Lisez الطالع و الحكم.

[2] الهيلاج. Ce mot que le précédent traducteur avait, en désespoir de cause, rendu par *accouchement*, mérite une explication particu-

Y a-t-il pourtant une différence entre le midi et le moment où le soleil commence à décliner, entre le coucher du soleil et son passage dans les régions occidentales? Non certainement, et, pour l'admettre,

lière, d'autant plus nécessaire que les dictionnaires le définissent très-imparfaitement. D'après le *Bourhani-kati*, le *hiladj* est le *dèlil*, c'est-à-dire le *significateur* du corps au moment de la naissance; c'est ce que les astrologues persans nomment *kedbanou* كدبانو, ils le distinguent du significateur de l'âme, qu'ils appellent *kedkhoda* كدخدا. Si ces deux *dèlil* ou significateurs se trouvent en conjonction dans le thème judiciaire, on en tire des inductions relativement à la durée de la vie et aux destinées du nouveau-né. S'ils sont en opposition, c'est un signe de mort. Telle est aussi l'explication donnée par un savant arabe, Schehab-eddin Khafadji, dans son Dictionnaire des mots étrangers introduits en arabe. « On nomme ainsi, dit cet auteur, deux étoiles dont l'une (*hiladj*) indique la destinée, et l'autre (*kedkhoda*) la longévité. » Il cite ensuite le distique suivant d'Ibn Roumi, pour prouver que ces deux mots ont été naturalisés arabes :

ذو سماء كالكحلي قد غشيت وارض كاخضر الديباج
فتجلى عن كل ما يتمنى موضع الكدخداه والهيلاج

La voûte céleste ressemble à une toile obscure, la terre au brocart le plus sombre;
Et au-dessus de tout ce qu'on désire (dans le ciel) se montre le lieu du *kedkhoda* et du *hiladj*.

L'élif ajouté au mot *kedkhoda* est une licence poétique nécessitée par le mètre qui est une variété du *khafif*. — On peut consulter, sur la technologie de l'astrologie arabe, Delambre, *Histoire de l'astronomie du moyen âge*, p. 489, et le chapitre spécial des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun dans l'excellente traduction de M. de Slane, t. II, p. 205 et suiv. Plusieurs savants musulmans, entre autres Abou Ma'char, ont écrit des traités sur le *hiladj*. Cette singulière croyance semble avoir été puisée dans le grand traité d'astrologie de Dorothée de Sidon, traduit du grec en arabe par Omar Tabari. Cf. *Fihrist*, texte, p. 667.

il faut s'en rapporter aux assertions d'un astrologue dont on a constaté mainte fois les erreurs. Mais la confiance de notre incrédule ne se dément pas. Que l'astrologue lui dise par exemple : « Si le soleil étant au méridien, telle étoile au nadir et l'horoscope dans telle *mansion*, tu revêts un vêtement neuf, tu périras dans ce vêtement ; » assurément il se gardera bien de mettre ce vêtement à l'heure indiquée, dût-il souffrir des intempéries de la saison. Que l'on me dise pourquoi ce même homme qui accepte des faits aussi extraordinaires, et qui est obligé de reconnaître qu'ils appartiennent à un ordre de choses surnaturel dont la révélation aux prophètes est elle-même un miracle, ne veut pas accorder la même confiance aux paroles d'un prophète qu'il sait véridique, incapable de mensonge et qui confirme ses paroles par des miracles. Pourquoi n'admet-il pas les mêmes propriétés dans le nombre des prosternations, dans la cérémonie de la lapidation [1], dans les différents rites du pèlerinage et d'autres pratiques de dévotion? Car entre les vertus de ces pratiques pieuses et celles des astres et de la médecine, la différence est nulle.

A cela, il est vrai, le même incrédule pourra répondre : « C'est parce que j'ai étudié expérimentalement l'astronomie et la médecine que j'ai trouvé

[1] C'est-à-dire le jet des sept pierres prescrit au pèlerin dans la vallée de Mina, en souvenir d'Abraham qui chassa le démon à coups de pierres dans le même lieu. D'Ohsson, *Code religieux*, II, p. 91; Querry, *Droit musulman*, I, p. 263.

du vrai dans ces sciences. Cette conviction a pénétré trop profondément dans mon esprit pour qu'il me soit possible de la repousser et de la rejeter [1]. Mais quant aux pratiques religieuses, je n'en ai pas *éprouvé* l'efficacité, à quel titre les regarderais-je comme réelles et fondées, en supposant que je les accepte comme possibles?» Voici ma réponse à cette objection : «Ne te borne pas à admettre ce que tu as expérimenté; mais informe-toi de ceux qui ont expérimenté avant toi, et imite-les. [2] Écoute les paroles des saints qui, eux aussi, ont constaté et éprouvé la vérité des prescriptions de la loi religieuse. Marche sur leurs traces, et une partie de cette vérité se révélera à tes yeux. Mais je dis plus, quand même tu ne ferais pas cette expérience, la nécessité de croire et de pratiquer devrait encore s'imposer à ta raison. Supposons qu'un homme sain d'esprit, mais ignorant la médecine, vienne à tomber malade. Son père, plein de tendresse et habile médecin dont il a, depuis l'âge de raison, entendu vanter le talent, lui présente un médicament qu'il vient de préparer [3], en lui disant : «Ceci convient à ta maladie et te rendra la santé.» Quel parti prendra le malade? Doit-il accepter la potion, si amère et nauséabonde [4] qu'elle soit, ou la repousser en disant : «Je n'admets pas qu'il puisse y

[1] Pour تقربه, lisez نقركه.

[2] Corriger ainsi tout ce passage : لا تقتصر على تصديق ما جربته بل سمعت اخبار المجربين وقلد بهم.

[3] Il faut lire عجن, au lieu de عجر.

[4] Lisez مرّا كريه المذاق.

avoir un rapport quelconque entre ce médicament et la guérison, parce que je n'en ai pas fait l'expérience? » Assurément, s'il prenait ce dernier parti, tu le traiterais d'insensé. Eh bien! les sages ont le droit de t'adresser le même reproche, si tu refuses les secours de la religion. »

« Mais, me diras-tu, comment est-il possible de constater la sollicitude du Prophète et sa connaissance parfaite de la médecine des âmes? » Je réponds : « A quoi reconnais-tu la sollicitude de ton père? Ce n'est pas une chose qui tombe sous les sens. Tu acquiers cependant sur ce point une certitude solide et à l'abri du doute, en combinant différentes circonstances accessoires, divers actes de sa vie qui te servent comme de témoins. De même, celui qui réfléchit aux paroles du Prophète, aux traditions authentiques qui attestent son zèle à diriger l'humanité, la tendresse avec laquelle il employait toutes sortes de moyens bienveillants pour améliorer leurs cœurs, pacifier leurs différends, en un mot pour travailler à leur salut, dans ce monde et dans l'autre, celui-là, dis-je, sera convaincu aussi fortement que la sollicitude du Prophète pour son peuple était plus grande que celle d'un père à l'égard de son fils. Qu'il examine ensuite les faits miraculeux qui se sont manifestés dans la personne du Prophète, les mystères que sa bouche a révélés dans le Koran, ses prédictions conservées par la tradition et si merveilleusement justifiées par les événements : il saura alors de source certaine que le Prophète a pénétré dans une

sphère supérieure à celle de l'intelligence, qu'il a été doté de cette seconde vue qui lit dans le monde invisible, accessible seulement aux élus [1], et dans les mystères impénétrables à la raison. C'est ainsi qu'il faut procéder pour être rigoureusement convaincu de la véracité du Prophète. Lis attentivement le Koran, étudie les traditions, et la conviction se formera dans ton esprit. »

Ce court exposé suffira pour avertir ceux qui se livrent à l'étude de la philosophie. Une pareille question constitue un des besoins les plus urgents de notre époque.

Quant à la quatrième cause du mal, l'affaiblissement de la foi par suite du mauvais exemple que donnent les savants, il y a trois moyens d'y remédier :

1° On peut répondre ceci : Le savant que tu accuses de transgression à la loi religieuse sait qu'il y transgresse, comme toi-même tu te sais en faute en buvant du vin [2], en faisant l'usure et, à plus forte raison, en te permettant la médisance, le mensonge, la calomnie. Tu connais ta faute et tu t'y abandonnes cependant, non pas parce que tu ignores que c'est un péché, mais parce que tu cèdes à la concupiscence. La concupiscence du savant, de même nature que la tienne, lui fait subir, comme à toi, son empire. Et de ce qu'il t'est supérieur sur beaucoup d'au-

[1] Après الغيب, lisez لا تدركه الا الخواص.

[2] Je lis avec le texte de Constantinople الخمر والربوا

tres points, il ne s'ensuit pas [1] qu'il doive être l'objet d'une prohibition particulière qui le détourne de tel délit spécial. Combien de gens ont foi en la médecine, qui ne s'abstiennent pas de l'usage des fruits et de l'eau froide, malgré la défense formelle de leur médecin! Cela ne prouve ni que ces choses n'offrent aucun danger, ni que la foi en la médecine ne soit parfaitement fondée. De pareilles erreurs sont donc uniquement imputables [2] à la fragilité des savants.

2° On fera remarquer à l'homme simple et ignorant que le savant compte sur sa science comme sur un *viatique* pour l'autre vie. Il croit que la science le sauvera, plaidera en sa faveur et que la supériorité de son mérite sera pour lui un titre à l'indulgence; enfin, que si la science est un argument de plus contre lui, elle peut aussi le placer à un plus haut degré de considération. Tout cela est admissible, et si le savant a négligé la pratique, il peut au moins produire [3] les preuves de son savoir. Mais toi, pauvre ignorant, si, à son instigation, tu négliges la pratique, dépourvu que tu es de science, tu périras sans qu'aucune circonstance plaide en ta faveur.

3° On répondra, et cette raison est la vraie : le vrai savant ne pèche que par négligence, et ne demeure point dans l'impénitence. Car la science véritable est celle qui montre le péché comme un poison

[1] Au lieu de لا تناسب, lisez لا يناسب; l'ancienne traduction devient ici entièrement inintelligible.

[2] Lisez يحمل, au lieu de بحمل.

[3] Pour يحدق, qui n'a pas de sens dans ce passage, lisez يحقق.

mortel, et l'autre monde comme supérieur à celui d'ici-bas; pénétré de cette vérité, l'homme ne doit pas vendre un bien réel pour une chose sans valeur. Mais la science dont nous parlons n'est point due aux connaissances diverses sur lesquelles s'exerce l'activité de l'homme : c'est pourquoi le progrès de ses connaissances le rend ordinairement plus hardi dans sa révolte contre Dieu.

La vraie science, au contraire, inspire à celui qui la recherche plus de crainte et de respect, et elle élève une barrière entre lui et le péché. Il faut, il est vrai, faire la part des défaillances, résultat inévitable de la fragilité humaine[1]; mais ces défaillances ne produisent nullement l'affaiblissement de la foi. Le vrai croyant succombe, mais il se repent, et il se garde bien de persévérer obstinément dans la voie de l'erreur.

Telle est la condamnation que j'ai cru devoir faire de la philosophie et de la doctrine des *Ta'limites*. En montrant les écueils de ces doctrines, j'ai signalé aussi le danger qu'il y avait à les rejeter sans méthode ni critique.

Je supplie le Dieu tout-puissant de nous placer au rang des privilégiés et des élus, au nombre de ceux qu'il dirige dans la voie du salut, à qui il inspire la ferveur pour qu'ils ne l'oublient pas, qu'il purifie de toute souillure afin que rien ne reste en eux excepté lui-même, de ceux enfin qu'il occupe tout entiers, afin qu'ils n'adorent que lui seul.

[1] Au lieu de الفترات, lisez العثرات.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 JANVIER 1877.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Garcin de Tassy, président.

Le procès-verbal est lu et la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Charles Edward Wilson, orientaliste, à Londres, présenté par MM. E. Renan et Barbier de Meynard.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Ferdinand de Lesseps, qui offre à la Société le manuscrit d'une grammaire birmane en caractères cambodgiens. Ce document est accompagné d'une note explicative de la main du donateur, M. Vossion, voyageur français établi auprès du roi de Birmanie. Le Conseil vote des remercîments à M. de Lesseps, et exprime le vœu que M. Vossion soit mis en rapport avec M. Dabry de Thiersant, chargé d'une mission scientifique en Birmanie.

MM. Oppert et de Charencey échangent quelques observations relatives à l'astrologie et à la symbolique des couleurs chez les Assyriens.

La séance est levée à neuf heures.

Chronologie orientalischer Völker von Albîrûnî. Im Auftrage der deutschen morgenländischen Gesellschaft, herausgegeben von Dr C. Eduard Sachau. Erste Hälfte. Leipzig, Brockhaus, 1876. In-4°, VII-14Λ p. et 2 pl.

On se souvient qu'en 1872 le Conseil de la Société asiatique renonça définitivement à l'édition projetée par lui du fameux *Ta'rîkh al-Hind* d'Albîroûnî, et décida que les matériaux déjà réunis par le regrettable Wœpcke seraient mis à la disposition de M. Sachau qui, s'occupant à cette époque d'un autre ouvrage d'Albîroûnî, sa *Chronologie*, semblait par là mieux préparé que personne à entreprendre la tâche difficile de restituer ce précieux texte.

Aujourd'hui, M. Sachau nous donne la première moitié de cette *Chronologie*, dont le titre arabe est *Al-Âthâr ol-bâqiyah 'an il-qoroûn il-khâliyah.* Je me contente de l'annoncer présentement. Lorsque le savant éditeur aura publié la fin du texte, la traduction et les notes qui doivent contenir ses observations et ses restitutions des passages altérés, lorsque l'introduction qu'il nous promet sera entre nos mains, je reviendrai plus en détail sur cette œuvre intéressante et curieuse à tant d'égards. Il y aurait d'ailleurs mauvaise grâce à juger, dès à présent, une publication que l'éditeur lui-même nous dit être provisoire, mais dont il espère combler un jour les lacunes, à l'aide soit des autres travaux d'Albîroûnî, soit d'écrits analogues.

La partie que j'ai sous les yeux se compose de sept chapitres, où il est traité successivement du jour civil et de sa durée, des mois, des années et des ères chez les différents peuples; d'Alexandre le Grand identifié à Dhou 'l-Qarnaïn; des fausses généalogies. Notons, en passant, qu'Albîroûnî se prononce formellement contre l'authenticité de la généalogie si controversée des khalifes Fâṭimites d'Égypte, malheureusement sans en apporter de preuves. L'auteur examine ensuite les diverses identifications de Dhou 'l-Qarnaïn avec plusieurs princes himyarites, et il entre dans quelques détails

géographiques sur Gog et Magog. Les chapitres suivants nous ramènent à la chronologie proprement dite, et contiennent les tableaux des ères, de la chronologie biblique, des dynasties de Ninive et de Babylone, de l'Égypte, de Rome, de Byzance, de la Perse, etc. Le septième chapitre, enfin, est surtout consacré à la computation des Juifs; mais on y trouve encore bien des digressions sur d'autres sujets : les sept planètes et leurs noms en arabe, en grec, en persan, en syriaque, en hébreu, en sanskrit, dans le dialecte du Khârizm; le zodiaque et ses noms dans les mêmes langues; méthode pour fixer le premier jour de l'année, etc., etc.

Cette énumération, toute sèche qu'elle est, suffit, si je ne me trompe, pour montrer le grand intérêt de cet ouvrage. Nul doute qu'on ne tire un excellent parti de cette source d'informations, lorsque, par des études de détail, on aura débrouillé leur chaos et fait le départ entre les données originales et les renseignements d'emprunt qui se trouvent ici confondus. Mais ce n'est pas une mince besogne, et pour cela, il faut attendre que M. Sachau nous ait fourni tous les éléments de contrôle dont il dispose.

Inutile d'ajouter que le savant éditeur a tiré le meilleur parti possible des trois manuscrits qu'il consultait (un de Paris, un du British Museum, un de la collection privée de Sir H. Rawlinson). Son texte, indépendamment des questions réservées, parait irréprochable, et je doute qu'on y relève d'autres erreurs que celles, en petit nombre, qu'a notées M. Fleischer, et dont la liste est imprimée en tête du présent fascicule. Le *Tâ'rîkh al-Hind* est entre bonnes mains, et il est permis d'espérer que l'achèvement de ce livre important ne se fera pas attendre.

Stan. Guyard.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1877.

ÉTUDES AVESTIQUES.

II.

DES CONTROVERSES RELATIVES AU ZEND-AVESTA,

PAR M. C. DE HARLEZ.

Il n'est pas besoin de le dire, le jour n'est point fait sur toutes les parties de l'*Avesta*. Par ses savants et nombreux travaux, le Dr Spiegel a pu réussir à ravir aux livres sacrés des Parses la plupart de leurs secrets; d'autres éranistes, après lui, ont contribué à perfectionner l'œuvre du maître, et cependant tant d'efforts réunis ne sont point parvenus à dissiper toutes les ombres. Bon nombre de passages de l'*Avesta* sont restés inexpliqués ou attendent encore une interprétation qui s'impose à tous les suffrages. On n'en sera pas surpris, si l'on se rappelle qu'il y a qua-

rante ans à peine l'*Avesta* était encore un livre fermé et le zend une langue perdue. Toutefois, s'il est resté des points obscurs, ce sont des membres de phrases et des mots isolés plutôt que des passages entiers. Souvent aussi, là où le sens des mots est clair, l'obscurité règne sur les faits et les usages, sur les croyances et les mythes.

Les mots de l'*Avesta* considérés dans leur ensemble, au point de vue des progrès de l'élucidation, peuvent se partager en quatre ou cinq catégories. Des uns, et c'est l'immense majorité, l'interprétation est assurée, ou reçue sans contestation, bien que le doute soit encore possible. D'autres, en petite quantité, n'ont point encore été traduits ou ne l'ont été qu'au moyen de conjectures désespérées. Enfin, il en est un grand nombre, d'une signification indécise, pour lesquels plusieurs interprétations plus ou moins probables peuvent être présentées. La correction du texte et l'explication des mythes donnent aussi lieu à de nombreuses discussions, car, sur ce terrain même, des systèmes opposés viennent se combattre.

Quelques exemples suffiront pour donner une juste idée de ces distinctions :

1° Le fargard IV du *Vendidâd*, entièrement consacré à la discipline, contient dans ses premiers versets un trait de mœurs d'une certaine importance. Malheureusement, le sens du mot principal de ce texte est controversé. Voici ce passage :

1. *Yô. nairé. némanhenté. nôit. némô. paitibaraiti.*

2. *Tâyus. nemanho. hôbavaiti. hazanha. nêmôbarahê.*
3. *Yat. vâ. kaçwikanm. cana. aeshanmcit. ithra. vâ. açnê. ithra. vâ. khsafnê. maethemahê. qâis. pairigeur. vayêitê.*

La traduction des paragraphes 1 et 2 est embarrassée par le seul mot *nêmô*, dont la signification est douteuse. Le reste pourrait se traduire ainsi : « celui qui n'accorde pas le *nêmô* au *nêmanhat* est voleur du *nêmô*. »

Benfey rend *nêmô* par « prêt »; Rückert et Lagarde par « salutation »; Justi par « dette ou dépôt ». Mais, comme le remarque justement Spiegel, l'ensemble des textes démontre que ce mot n'a dans l'*Avesta* que le double sens de « hommage » ou « honneur » et de « prière » ou « demande ». Le grand éraniste choisit le premier sens, il invoque à l'appui de cette opinion les termes néopersans *namâz* « hommage, honneur », et *namâz burdan* « rendre hommage, donner des marques d'honneur ». Il traduit donc :

« Celui qui ne rend pas l'honneur, l'hommage à celui qui y a droit, est voleur de cet honneur, ravisseur de cet hommage; il s'approprie cet honneur soit le jour, soit la nuit. »

Pour arriver à ce sens, il retranche *yat vâ kaçwikanm cana* et rapporte *aeshanm* à *nêmô*.

Certes, l'argument tiré de *namâz*, et surtout de *namâz burdan* rapproché de *nêmô bara*, est d'un grand poids; mais il n'est point encore décisif. On sait avec quelle facilité les mots changent de sens et les expressions de valeur en passant d'une langue à une autre

(comp. *tabula* et *table*, *habitus* et *habit*). Les auteurs de la version pehlvie, qui possédaient dans leur langue une expression toute semblable à *namâz burdan*, *namâz dadrûntann*, n'auraient point manqué de l'employer s'ils n'eussent été certains qu'elle n'était point en place en cet endroit. Or ils traduisent *niyayishn*, c'est-à-dire « prière », ou plutôt « demande », comme le prouve la glose explicative de ce passage : « quand il convient de donner un objet demandé et qu'on ne le fait pas. » En outre, cette idée d'un manque d'hommage considéré comme vol n'est point familière à la doctrine mazdéenne, tandis que celle-ci argue souvent de faute grave celui qui refuse l'aumône ou quelque juste demande. (Comparez *Sad. der P.* 3, 21, 33, 89, etc., et les §§ 79-87 du XVIII[e] fargard, avec lesquels ce passage a des rapports incontestables.) Il est bien difficile de se représenter une marque d'honneur non donnée comme un objet que l'on s'approprie et le jour et la nuit. Retrancher *yat vâ kaçwikanm cana* parce que ces mots se trouvent au paragraphe 86, fargard XVIII, est-ce bien justifié? Comment et à quelle fin aurait-on été les chercher si loin pour les introduire dans une phrase avec laquelle ils n'auraient aucun rapport? On peut donc soutenir que le sens de *némô* est « demande », et traduire : « celui qui refuse une juste demande », etc.

2° Au commencement du fargard XX, Ahura Mazda, voulant faire connaître à Zoroastre l'origine de la médecine, lui dit que « Thrita a été le premier de ces hommes, *thamananuhatanm*, *carecanuhatanm*,

yaokhstivatanm. yâtumatanm. raevatanm. takhmananm, qui ont arrêté la maladie et la mort. »

Les qualificatifs reproduits ici en zend ont été traduits d'abord, par Spiegel : « guérissant, agissant, d'un pouvoir sans bornes, possédant les biens (ou les moyens) voulus, brillants, forts. » (*Avesta übersetzt*, t. I, p. 254.) Dans son commentaire, l'illustre interprète se montre prêt à modifier sa première version dans le sens du pehlvi. M. Hovelaque rend ainsi ces mots (*Revue de linguistique*) : « possédant l'art de guérir, illustres, puissants, pleins de science merveilleuse, glorieux, pleins de pouvoir. » M. Hovelaque adopte les explications de Justi et ne va pas plus loin. Cette version, dépouillée de toute variation de style, revient à ceci : « brillants, puissants, pleins d'un pouvoir magique, brillants, puissants. »

Elle soulève encore d'autres objections. D'abord elle repose, pour la plupart des mots, sur les conjectures les plus hasardées. *Thamananuhat* doit signifier « guérisseur », parce que le sanscrit *çam* veut dire « s'apaiser, se calmer », et au causatif « apaiser, calmer ». Mais, non-seulement le sens des deux mots ne concorde pas bien; on doit, de plus, rejeter l'assimilation de *tha* initial à *ça*, car c'est une substitution sans exemple. Il n'est pas non plus inutile de remarquer que *çam* dans les *Védas*, c'est-à-dire aux temps que l'on doit spécialement prendre en considération, signifiait « être actif, zélé pour le service des dieux ». (Voy. *Rig-Veda*, I, 85, 12; 151, 7; VI, 1, 9, etc.)

Pour expliquer *varecanuhat*, on le rapproche du sanscrit *varcas*, lequel signifiait primitivement, non point « éclat », mais « force, vivacité », et qui a aussi le sens « d'ordure ». Que peut-on tirer de là qui donne quelque probabilité à cette étymologie? *Yaokhstivat* est « puissant ou fort », parce que *yaokhsti* (au yaç. IX, 25) est généralement rendu par « force, vigueur ». Cette dernière interprétation est malheureusement des moins sûres. Elle est contredite par les versions pehlvies et sanscrites, qui ont pour correspondant *vajâstâr*[1] et *pranidhi* « moyen d'espionner, de surveiller du regard ». Elle est, de plus, inapplicable au yesht X, 81, où il est dit que Mithra a reçu mille *yaokhstis*, mille yeux, pour épier et découvrir ceux qui cherchent à le tromper; elle repose uniquement sur une étymologie quelque peu forcée, qui passe de « désir de joindre » à « force, puissance ».

Tout est donc jusqu'ici doute et incertitude. Il y a, cependant, pour ces mots une base d'interprétation assez sûre; c'est la version pehlvie, généralement exacte dans le *Vendidâd* et dont les auteurs témoignent ici d'une connaissance précise des divers sens des mots, de manière à inspirer toute confiance.

Cette version, pour rendre *thamananuhat*, a *pâhréjhômand* « qui protége, préserve ». Elle est certainement dans le vrai, car *thamana* est un mot zend qui désigne les héros protecteurs de l'humanité. (*Thamana-khweshkârih-i-gôrdi*, dit le *Zand pahlavi glos-*

[1] *Vajûstann* « examiner, espionner ».

sary, XXIII, 6.) *Varecanahat* est traduit « sage »; *raevat* « élevé; noble ». *Yaokhstivat* est rendu, en pehlvi, par *kâmakhômand* « plein de désirs bienveillants ». Ici la traduction est tout autre qu'au yaçna IX; le changement est donc raisonné et fait en connaissance de cause. D'ailleurs, l'étymologie du mot conduit directement au même résultat : *yaoksti* est, selon l'analyse perspicace de Burnouf, le désidératif de *yaokhti*, *yâkti*, qui signifie « union, convenance, utilité ».

Quant à *yâtumat*, M. Hovelaque le prend pour le mot ordinaire de cette forme (*yâtumat*, possédé des *yâtus*), et rappelle qu'il est composé de *yâta* et de *mat* (suffixe). (La note 1, p. 270, 271 de ma traduction indiquait suffisamment cette possibilité.) Mais il est plus que douteux qu'il en soit ainsi. Partout, dans les textes les plus récents comme dans les plus anciens, *yâtumat* est pris en mauvaise part. Ce n'est point l'enchanteur, c'est l'homme voué aux mauvais esprits, toujours prêt au meurtre. (Voy. *Vendidâd*, I, 55, 56.) *Yâtâ* désigne encore un « coup meurtrier ». Ici seulement *yâtumat* aurait un sens favorable; ce n'est guère à présumer. Les traducteurs pehlvis, qui connaissaient très-bien le sens de *yâtumat* et qui le rendent partout par *yâtuk*, emploient ici un tout autre terme (*bâharhômand* « fortunatus »), adopté également par Aspendjarî. Ils y ont donc vu un mot nouveau, peut-être le *yâta* signalé par Spiegel, ou bien notre texte est altéré. Toutefois, en présence de ce dernier, il convient de tenir compte des deux acceptions possibles et de les mentionner; c'est ce qui

a été fait en cet endroit, comme dans tous les cas semblables. (Voy. *Avesta*, traduit, etc., p. 271.) *Takhma*, enfin, ne signifie pas « puissant », mais « rapide et actif, fort par son activité, d'une activité puissante ». Ces deux idées sont nécessaires pour rendre ce qualificatif qui s'applique aux vents, aux eaux, aux guerriers, etc. (*Vendîdâd*, XIX, 45; XVIII, 125; yesht XX, 87, etc.) La racine est *tac*, *tak* « se mouvoir en avant avec force ». (Voy. *loc. cit.* p. 270, 271.)

3° Le XIX^e fargard s'ouvre par la célèbre tentation de Zoroastre. Anro Mainyus excite en vain le déva Buiti à donner la mort au prophète mazdéen; celui-ci voit d'une vue intellectuelle que les dévas se concertent, complotent contre lui (*ham pereçenté*). Il s'avance, nullement ébranlé, *akomananhô kruzdya tbaéshô parstananm*, c'est-à-dire, en réservant la traduction de *parsta*, par les *parstas* haineux du mauvais esprit, produits avec dureté, cruauté, ou, si l'on veut, par la dureté des *parstas* haineux du mauvais esprit. Spiegel donne à *parsta* le sens de « question », et le fait dériver de *pareç* (*prcch*) « interroger »; il est suivi en cela par Schlottmann, Kossovicz, Windischmann et Rückert. Justi traduit « attaques » et rattache ce mot à *paresh* « attaquer, mettre en fuite ». M. Hovelaque s'en tient à cet avis et affirme même que *parsta* n'a rien de commun avec *pareç*. Mais, outre que la traduction pehlvie donne raison à Spiegel, il n'est guère possible d'admettre que le participe passif d'attaquer puisse signifier « attaque »; le lexique zend

a pour ce sens les formes normales *parsti, parstanh*: tandis que *parsta*, en d'autres endroits, signifie certainement « questions ». (*Vendidâd*, XVIII, 19; yaç. XLII, 10, etc.) Il n'aurait qu'ici le sens d'attaque. Bien plus, au yesht v, 81, *thaeshô parsta* désigne les questions que le magicien Akhtiya pose à Yaçta pour le perdre, les énigmes que ce dernier doit expliquer, sous peine de mort; le sens de ce mot est donc assuré, il dérive réellement de *pareç*. Aussi M. Darmesteter revient-il à ce premier sens. Il croit même que, dans ces deux endroits, les mots *thaeshô parsta* désignent exactement le même genre de questions, et qu'il faut voir au fargard XIX un mythe tout semblable à celui du yesht v. L'explication du savant critique est très-ingénieuse. Mais on peut objecter que le contexte ne présente rien qui autorise cette supposition, qu'il n'y a ici ni question, ni énigme d'aucune sorte, qu'on y chercherait en vain autre chose qu'un complot des dévas. Il faut rester dans les termes du passage; or ce que Zoroastre a vu mentalement, ce qui n'a pu l'ébranler, c'est ce complot, cette délibération des dévas (*ham perreçenté*). Les *parstas* doivent donc se rapporter au *pereçenté*, ce sont les délibérations, les complots, les projets des mauvais esprits.

4° Une controverse plus intéressante est celle qui se rapporte au mot *mairyô* du fargard XXII, 4. Ce mot signifie-t-il « serpent » et Ahriman est-il déjà représenté comme tel dans l'*Avesta*? Spiegel le crut d'abord et traduisit en conséquence. M. Darmesteter

affirme que *mairyô* n'a point d'autre sens dans l'*Avesta* et rappelle le néopersan *mâr* « serpent »; mais Justi traduit « pernicieux, meurtrier ». Il est à remarquer que ce qualificatif s'applique au sectaire, à l'Ashemaogha (v, 113), au trompeur, au déva Bushyançta, aux guerriers Arjataçpa et Franraçyana, à la Jani, etc. Dans tous ces cas, évidemment, *mairyô* ne peut pas signifier « serpent ». En serait-il autrement quand il s'agit du mauvais esprit et de lui seul? Rien n'autorise ce changement de sens, et la version pehlvie fournit ici une preuve irréfragable. Serpent se dit *mâr* en pehlvi comme en néopersan (voy. *Ardâi-virâf nâmeh*, XIX, 2; XXVIII, 2; LXVI, 8; LXVI, 2, etc.; *Gosht-i-Fryânô*, V, 2; *Neringistân*, 77, 2, etc.), tandis que *mairyô* est rendu par *mâr* ou *mrânik*, et ce mot est employé dans les livres pehlvis cités avec le sens de « destructeur » ou mieux encore de « criminel ». Rien de plus juste; *mairyô* est formé de la racine *mar*, élargie par l'épenthèse, et du suffixe *ya* qui peut donner au mot un sens passif et en faire, par conséquent, « digne de mort, criminel ». Or, dans la version pehlvie, *mar* [1] traduit toujours *mairyô*, qu'il s'agisse d'Anro Mainyus ou de tout autre personnage; il n'est pas possible de justifier une différence d'interprétation.

Le *Boundehesh*, il est vrai, dit qu'Ahriman s'enfonça en terre comme un serpent, mais ce texte prouve le contraire de ce que l'on penserait pouvoir

[1] *Mar* est la racine pure de *martân* « mourir ».

en déduire. Là aussi le mot *mâr* est employé seul pour désigner le serpent, et ce dernier est nettement distingué de l'esprit du mal. Au folio 76, l. 14-16, il est dit que « le serpent périra dans le fer fondu et brûlant, tandis qu'Anro Mainyus sera de nouveau précipité dans les ténèbres. »

En outre, si le *Boundehesh* rapporte qu'Ahriman, au temps de sa puissance, s'enfonça en terre comme un serpent ou semblable à un serpent, il n'y a là qu'un état passager du chef des dévas, ou plutôt ces termes ne constituent qu'une simple figure, car, d'après le même texte, Ahriman va aussitôt après, par toute la création, semblable à une mouche (*magas hâmanâk*, *mâr humanâk*, x, 5, et ix, 16).

On pourrait peut-être tirer un dernier argument du nom de l'instrument sacerdotal *astrâ mairi*, qui est, en pehlvi, *astar mârkûn*, c'est-à-dire, selon certains interprètes, l'aiguillon pour tuer les serpents. Mais cette interprétation, base de l'argumentation, n'est pas admissible. C'est le *khafstraghna* qui s'emploie pour tuer les reptiles, et un aiguillon ou un poignard ne pourrait servir à cet usage. La traduction pehlvie, eût-elle le sens qu'on lui prête, ne peut être ici d'aucun secours, car le *khafstraghna* y est aussi appelé *mârkûn*. Il y a donc chez elle confusion complète. L'*astra mairi* doit être, comme le dit Haug (xviii[e] *Capitel der Vendidâd*, p. 5), le couteau du sacrificateur. L'ordre d'énumération des instruments sacerdotaux suivi dans ce passage indique suffisamment un emploi en rapport avec le culte. *Paitidâna*. . . *khafs-*

traghna. . . bareçma, astra mairi. (Voy. fargard XVIII, 1-10.) En tout cas, *mairi*, provînt-il même de *mâra* « serpent », ne prouverait rien relativement au *mairyô* qui nous occupe, ce ne serait point un seul et même mot.

5° L'*Avesta* dit que les dévas sont spécialement redoutables, que Çraosha veille sur les créatures d'Ahura, après la *hû frashmôdaitîm.* Nouvelle expression inconnue. Je l'ai traduite « coucher du soleil ». Cette interprétation a été contestée dans la *Revue critique*, au nom de l'étymologie et de la tradition, représentée par Nériosengh. *Frashmô daiti* serait, à ce compte, le moment qui suit minuit, où le soleil commence à *remonter* vers notre horizon. Examinons les arguments qu'on apporte.

La partie de la version sanscrite où cette expression se trouve n'appartient pas à Nériosengh, mais à l'un de ses disciples, lequel donne à chaque page des preuves de son incapacité. Ici, il n'a pas mieux réussi. Il traduit, en effet : *paçcat vriddhidânam dadâti* « après, il donne le don de la croissance (du développement). » Ce continuateur malheureux ne s'est pas aperçu que le mot soleil (*hû*) se rencontrait dans cette expression; en outre, il a pris le substantif *daiti* pour la troisième personne du verbe *dadâmi*, et *frâshmô* pour l'équivalent de *frâshô*, *frashem* qui désigne ailleurs « le développement des êtres, la restauration finale du monde », et que Nériosengh rend par *vrddhi*; d'où le *vrddhidânam* de ce passage. La tradition vraie confirme entièrement notre interprétation. Cette tra-

dition se trouve consignée, en termes exprès, dans le *Nerigistân*. Au folio 71, *b*, de ce livre, l'auteur pose cette question : Quand peut-on offrir les zaothras à l'eau? et il répond : *haca hâvakhsât â hû frâshmô daitim* « depuis le lever du soleil jusqu'à la *hû frâshmô daiti.* » Puis il ajoute : celui qui offre des zaothras à l'eau après la *hû frâshmô daiti* et avant le lever du soleil *nôiṭ. vanhô. ahmât. skyaothnem. verezayeiti. yatha. yat. him. azhois. vishapahé. vastarem. paitiyapta. karshoit* « ne commet pas une meilleure action que s'il la jetait livrée en pâture à un serpent venimeux[1]. » Le commentateur continue en pehlvi : *denman and kâr dar yôm vâdûneshn* « cette si grande action doit être faite pendant le jour. » Donc le jour est compris entre le *hû vakhsa* « le lever du soleil », et la *hû frâshmô daiti;* donc ce dernier mot désigne « le coucher du soleil ».

L'étymologie conduit au même résultat. *Frâshmô* comme *frâshmi*, *frashô*, etc., dérive de *fra* « en avant, au delà » (*para*); *frâshmô daiti* n'est donc point la croissance, la montée du soleil, mais son avancement, son allée au delà, au loin. Or, ces derniers termes s'appliquent bien mieux au coucher du soleil qu'à son mouvement ascensionnel. Ce dernier est dé-

[1] Haug traduit : « que s'il enlevait secrètement le vêtement du démon Ahzi qui empoisonne les eaux. » Cette traduction, improbable déjà par sa bizarrerie, est formellement contraire à la version pehlvie, qui suit le texte mot à mot et qui dit : *chigun âmatash râvâr var zaphar mârân rizht homanai* « c'est comme si on (tu) la jetait dans la bouche des serpents. »

signé par le terme opposé *hû vakhsa* (*vax* « croître », comp. *wachsen*, etc.).

L'*Avesta*, du reste, suffit à établir le véritable sens de *frâshmô daiti* :

1° Au yesht 1 de Çraosha N. VII (yaç. LVI), il est dit que Çraosha ne dort jamais, qu'il ne s'est plus livré au sommeil depuis la création, mais qu'il veille sur les créatures d'Ahura dès la *hû frâshmô daiti*. Pourquoi le puissant génie ne goûterait-il plus jamais le sommeil, s'il ne commençait sa garde qu'après minuit, et pourquoi la commencerait-il si tard?

2° Le yesht de Mithra dit, dans son paragraphe 95, que ce *yazata* atteint les deux extrémités de la terre, après la *hû frâshmô daiti*. Mithra est, pour l'Eran, la lumière indépendante du soleil; après le coucher de cet astre, la lumière crépusculaire illumine encore les bouts de l'horizon. Qu'en reste-t-il après minuit?

Souvent la discussion a des proportions infiniment moindres. Tel est le cas suivant :

Au fargard XIX, 15, la terre est qualifiée de *dûræ pâra*. Quel est le sens de ce mot? M. Hovelaque affirme qu'il signifie « aux extrémités éloignées les unes des autres », c'est-à-dire « vaste ». Spiegel le traduit : « difficile à traverser ». Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il dérive de *dûra* et de la racine *par* ou d'un dérivé de cette racine (*pâra*). *Dûra*, en zend comme en sanscrit, signifie simplement « lointain, éloigné », sans aucune notion de réciprocité[1]; par

[1] Cf. *dûrât fraçrutâm* « renommée au loin » (y. LXIV, 11), *dûrât haca danhaot* « d'une contrée éloignée » (y. XXXVI, 4), etc.

équivaut à «traverser»; *pâra*, en zend, désigne la «fin d'une terre bordée d'eau». (Voy. yesht XIX, 1, *çaiti pâire frâpayâo danheus* «elle se trouve sur la rive de la contrée entourée d'eau.») *Dûræ pâra* est donc «aux rives, aux limites lointaines», ou peut-être «lointaine, longue à traverser», si l'on ne considère que la racine *par*, ce qui est moins admissible.

Nous ne nous arrêterons pas pour le moment aux endroits que l'on ne peut interpréter qu'à l'aide de conjectures; à la fin du fargard XV, par exemple, à maintes strophes des gathâs, aux paragraphes 124-162 du fargard VIII, exposé des qualités du chien, etc. Ce dernier passage, essayé tout récemment encore par M. Hovelaque, et d'autres semblables, demandent un travail spécial. Citons un cas en passant. Parmi les caractères ou qualités que possède le chien, figure celui du *vaeço*. Qu'est-ce que ce mot? Spiegel chercha d'abord son explication dans le *viç* des divisions politiques de l'Iran. Il traduisit donc *vaeço* «Dorfbewohner», et l'on s'en tint d'abord à cette explication; mais peu après Spiegel lui-même la rejetait pour en adopter une autre. En effet, pour admettre la première, il faudrait supposer une opposition des villageois aux citadins. L'*Avesta* ne connaît rien de semblable; il distingue la contrée (*danhu*), le clan, tribu ou *gens* (*zantu*), la famille (ou demeure, *nmanâ*) et l'agglomération des maisons (*viç*), rien de plus, et entre ces termes nulle opposition appréciable. Le zend n'a point d'expression connue pour désigner les habitants, les membres de ces divisions du pays.

Les mots *zantumat, zantushan, viçya* et autres semblables, ont un tout autre sens, cela n'est point contesté. Les traits spéciaux du *vaeçô* ne sont guère propres à caractériser le villageois ou l'habitant du *viç*. « Il cherche à plaire, il est blessé dans son entourage comme un villageois. » Cela semble assez singulier et ne satisfait guère. D'autre part, les mots *viçân* « chef de maison ou de famille », *veçman* « habitation », prouvent que *viç* a eu aussi, comme le *viç* sanscrit, le sens de « demeure, maison, famille »; *vaeça* semble l'avoir encore dans *çatavaeça*. Il est donc très-légitime de supposer que *vaeço* a le même sens que *vèça*, lequel signifie « serviteur, esclave domestique ». Cette dérivation, tout aussi légitime que l'autre, donne un sens qui cadre avec le contexte et qui n'a rien de contraire aux idées avestiques. Ce sens serait même de beaucoup préférable au fargard xx, 152, où l'on trouve le mot *vaeças*.

Tout autre, cependant, est la traduction guzerate, très-récente, que Spiegel adopte, et qui fait de *vaeço* un musicien ambulant. Quel en est le fondement? C'est ce qu'on ne peut dire. Le sens est alors : « Le chien fait de la musique comme un musicien ambulant, il blesse quand il est près comme un musicien, il a une maigre, une mauvaise mesure comme le musicien, etc. »

Les corrections du texte portent sur des formes qui paraissent altérées ou sur des gloses introduites dans le texte. Rejetées complétement par certains interprètes, ces corrections sont pratiquées par quel-

ques-uns avec la plus grande hardiesse; par d'autres, avec une modération qui requiert partout des motifs réels et sérieux. Le sens des phrases et le mètre sont les principales bases d'appréciation, bases incertaines malheureusement, car la métrique d'une grande partie des gâthâs n'est point encore parfaitement connue, et, de plus, l'étendue des parties rhythmées des *yeshts*, composés de *çlôkas* et de prose, n'est point non plus définitivement fixée. L'élimination, à titre de glose, de tout ce qui gêne le mètre supposé ou le sens, simplifierait souvent la besogne de l'interprète; mais est-elle toujours possible? Voici quelques cas; le lecteur pourra juger.

1° Au gâthâ XIII, strophe 5, vers 1, on lit : *huxathrâ xentâm mâ né dusxathra xentâ*[1]. Ce vers présente plusieurs difficultés. Il compte douze syllabes au lieu de onze, comme le requiert la règle généralement supposée, et les formes *xentâm*, *xentâ* paraissent anormales; il faudrait *xayentâm*, *xayentâ*, ce qui donnerait quatorze syllabes au vers. Pour rétablir le mètre et les formes régulières, le Dr Roth supprime *xentâm* et change *xentâ* en *xayentâ;* de plus, il intervertit inutilement l'ordre des mots *mâ né*. Il obtient ainsi : *huxathrâ né mâ dusxathrâ xayentâ* «boni reges nobis ne mali reges imperent».

Le vers 1 de la strophe 7 du même gâthâ porte : *Ni aeshmâ ni dyatâm paiti remem paiti çyôzhdum* «qu'Aeshma soit abattu, repoussez la violence?», ce

[1] «Boni reges imperent ne nobis mali reges imperent.»

qui fait quatorze syllabes. Roth, fidèle à son système, efface *ni aeshmâ* et le second *paiti*, puis change *çyôzhdam* en *çyazdôdum*. Le vers devient en conséquence : *Ni dyatâm paiti remem çyazdôdum*. Mais est-il bien permis de traiter ainsi les textes? Peut-on, sans preuve, supposer ces fautes et corriger de la sorte pour arranger le mètre? Est-il à supposer qu'un interpolateur qui aurait eu besoin du mot *xentâm* pour comprendre le vers, l'aurait employé avec une semblable faute dans le radical (*e* pour *aye*) et une telle irrégularité dans les formes (*tâm* suffixe de l'impératif, *tâ* suffixe du potentiel)? Comment Aeshmô s'est-il introduit là où il n'explique rien? Encore si c'eût été après *remem!* Dire que c'est une réminiscence de XXIX, I, tout différent de ce vers, est-ce sérieux? Pour donner un sens à ce vers ainsi réformé, le savant critique doit supposer une racine *nid* dont on ne trouve nulle trace en zend.

Il suffirait cependant, pour corriger le second vers, de retrancher les deuxièmes *nî* et *paiti* et de lire : *Nî aeshmô dyatâm paiti remem çyâzhdum.*

2° Le passage cité plus haut du fargard XIX relate que Zoroastre, nullement ébranlé par les tentatives de l'esprit du mal, s'avance contre lui, armé de traits (ou de pierres) longs d'un kata, qu'il a reçus d'Ahura Mazda, puis il continue : *Kwa ahè drajahi anhâo zemô*, etc.

Drajahi est la seconde personne du singulier de l'indicatif du verbe *draj* « tenir, garder ». Conserver cette forme, c'est supposer l'intervention subite d'un

personnage innommé, adressant directement la parole à Zoroastre pour se taire immédiatement après. Encore si c'était l'usage de l'*Avesta;* mais cela n'est point. On trouve bien, dans des prières, le passage de la troisième à la seconde personne, de l'invocation directe à la louange indirecte, comme toute poésie l'admet; mais pas autre chose. Toutefois, ces motifs ne suffiraient pas pour changer un texte. Or, ici il y a quelque chose de plus. La traduction pehlvie a la troisième personne; ses auteurs avaient certainement sous les yeux des manuscrits différents des nôtres en plusieurs points et plus corrects. On a donc tout lieu de supposer qu'ils lisaient *drajaiti*, et de se fier à leur texte qui est ainsi parfaitement clair et s'harmonise dans toutes ses parties. La faute du copiste s'explique, du reste, très-aisément, car la différence des lettres est très-petite.

3° Le paragraphe 5 du fargard XXII contient deux mots qui embarrassent l'interprétation. Ahura Mazda y dit qu'après qu'il eut créé le monde, Anro Mainyus produisit 9,900 maux en opposition à cette création et pour la détruire ou lui nuire.

Le texte porte : « Après que j'eus créé ce séjour beau, brillant, d'un éclat qui se montre au loin »; puis il ajoute *uzayéni*, *parayéni*. Ces deux mots sont des impératifs à la première personne du singulier, signifiant littéralement : que je m'élève, que je me transporte au delà, ailleurs. Que font-ils dans cette phrase? Spiegel les met, comme le reste, dans la bouche d'Ahura Mazda. D'autres en ont fait une

glose ou plutôt une réflexion pieuse du rédacteur de ce chapitre, lequel souhaite de monter, de passer au ciel.

Certes, rien n'est plus facile que cela, et toute difficulté disparaît, s'il en est ainsi. Mais, pour l'admettre, il faut admettre également un fait unique dans l'*Avesta*, une glose que forme, non point une explication marginale insérée dans le texte par un copiste ignorant, mais une réflexion pieuse, personnelle à l'auteur du chapitre ou au pieux fidèle possesseur du manuscrit, réflexion inspirée par la mention du ciel. Mais cette mention se reproduit cent fois dans l'*Avesta* en termes plus pompeux encore, et jamais pareil fait ne se produit.

Il faut, en outre, tenir pour assuré que le séjour dont il est ici question est le Garônmâna, la demeure d'Ahura. Or rien de moins certain. Ou plutôt il est à peu près certain que ce n'est point cela. Jamais il n'a été donné à Anro Mainyus de souiller le Garônmâna. Le ciel dans lequel il pénètre, au Boundehesh (IX, 14), est le ciel visible, le monde des étoiles : *Azar ganak minûi, rôtaman hâmist shêdaân, var padirak i rôshnân vazrûnat hômant, âzash khadinûnat âçmân* « après cela Anro Mainyus, avec tous les dévas, s'avança contre les astres; alors il vit le ciel. » Et devant ce ciel même il trembla, effrayé comme une brebis par un loup, *azash shagast u banâ tarsit cigûn mêsh man gôrg*. Notre texte, du reste, est explicite là-dessus. Ahura Mazda appelle Aryaman pour guérir et arrêter les maux produits par le déva suprême.

Aryaman accourt empressé, et que fait-il pour satisfaire Ahura Mazda? Il se rend dans un bois[1], et là renouvelle les plantes et les animaux. (Voy. XXII, 53-58.) Évidemment, les maux avaient atteint la terre et non le séjour des dieux.

Mais s'il en est ainsi, comment admettre la glose relative au ciel, à moins de soutenir en même temps, ce que l'on n'a point encore fait, que l'auteur de cette exclamation, quoique très-ancien[2] et connaissant bien le zend, s'est trompé sur le sens du texte et de tout le fargard, et sur l'essence même des doctrines mazdéennes? Encore la première objection resterait-elle debout, et la répétition de la glose au paragraphe 28 ne pourrait s'expliquer naturellement; dire que le dernier rédacteur de ce fargard, la trouvant au paragraphe 3, l'a reproduite de son chef au paragraphe 28, c'est faire de la fantaisie. Le fidèle dévot se serait-il peut-être amusé à répéter ici textuellement cette exclamation qu'il n'a plus jamais reproduite ailleurs?

Nous ne nous arrêterons point à l'exposé de ces débats, dont l'objet n'est plus même l'essence d'un mot, mais une simple nuance de sens ou quelque accessoire, l'étymologie, la forme, l'emploi.

L'étymologie, base unique de bien des interpré-

[1] Ou sur une montagne.

[2] Il devait vivre à une époque beaucoup plus ancienne que celle de la traduction pehlvie, puisque la glose (si c'en est une) s'était déjà fondue dans le texte et confondue avec lui lors de la composition de cette version.

tations, ne peut donner à celles-ci une précision parfaite ni révéler le vrai caractère des mots. Ainsi *paititem* est traduit tantôt « expié », tantôt « dont on s'est repenti »; *paitizanta* reçoit les divers sens de « reconnaissant, récompensant et acceptant »; *çpitama*, le qualificatif habituel de Zoroastre, correspond assez bien étymologiquement au latin *augustus*, mais les uns y voient un nom patronymique; les autres, plus justement, un simple titre d'honneur que les gâthâs attribuent également aux proches de Zoroastre, par respect pour la personne du prophète.

On a vu ci-dessus un exemple de forme restée indécise. *Hazanhâ*, cité plus haut (fargard IV, 3), peut être l'instrumental de *hazanh* « vis » ou le nominatif de *hazanhan* « violentus ». Il en est ainsi d'une foule de mots.

Enfin il est un genre de difficultés philologiques dont nous ne parlerons point ici, parce qu'elles se rencontrent dans toutes les œuvres antiques : ce sont celles que présentent ces ensembles de mots dont la signification est connue, mais dont on ne peut déterminer sûrement les rapports logiques. Il n'est pas besoin de dire qu'elles abondent dans l'*Avesta*.

L'explication des mythes est une dernière source de controverses. Certains interprètes la demandent principalement à la mythologie générale, et croient trouver la raison d'être du monothéisme mêlé de dualisme de l'*Avesta* dans le polythéisme des Védas. La plupart des éranistes la cherchent au contraire dans les traditions de l'Iran, tout en tenant compte

de l'élément aryaque primitif et de l'influence du sémitisme.

Que n'a-t-on point dit des doctrines mazdéennes, depuis le Verbe créateur, l'*Honover* d'Anquetil, jusqu'aux conceptions fantaisistes de certains mythologues modernes ! Si l'on demande, par exemple, pourquoi l'*Avesta* considère le meurtre de l'*udra* aquatique comme le crime le plus difficile à expier, les mythologues védisants répondent que l'*udra upâpa* est le castor, que le castor appartient, selon l'*Avesta*, à la race canine, et que le chien joue dans les mythes primitifs un rôle très-important, vu qu'il y est représenté comme l'agent d'Indra, employé par ce génie pour ramener au ciel les vaches célestes, c'est-à-dire les nuages qui donnent à la terre la pluie et l'abondance. D'autres apportent une explication du même genre, quoique très-différente et tout aussi peu solide; nous en parlerons plus loin.

Ces solutions peuvent satisfaire certains esprits; mais pour qu'elles puissent être admises par la science, il faudrait d'abord que leurs auteurs se fussent mis d'accord sur le choix du mythe à prendre comme base, puis qu'ils apportassent un commencement de preuve à l'appui de leurs assertions, un simple indice, mais un indice réel, de la présence de ces mythes dans la poésie ou dans les croyances de l'Iran, et de l'influence qu'ils ont exercée sur la discipline religieuse des Mazdéens. Il faudrait, en outre, qu'il fût prouvé :

1° Que l'*udra upâpa* est le castor, contrairement à toutes les données de la philologie comparée, qui

assurent à cette expression le sens de loutre. (Comp. sanscrit, *udra;* lithuanien, *udro;* vieux-prussien, *odro;* vieux-slave, *vydra;* allemand, anglais, *otter;* danois, *odder;* suédois, *utter;* grec, *ὕδρα*, *ἐνυδρίς*); 2° que le fargard XIV appartient à une époque ancienne, malgré tous les indices d'une date récente que l'on trouve, et dans le caractère peu sérieux de ses dispositions [1] et dans le degré de civilisation que supposent quelques-unes d'entre elles, et dans l'insertion furtive de la mention de l'*udra* faite par la main d'un interpolateur au fargard XIII, § 48 [2]; 3° que l'*udra upâpa* était déjà classé parmi les chiens aux premiers temps de l'*Avesta*, bien qu'il n'en soit fait mention dans les énumérations du fargard XIII qu'en un passage interpolé.

Ce n'est point tout : il resterait encore à expliquer pourquoi c'est le chien, agent secondaire, et non la vache, objet principal du mythe, que l'*Avesta* entoure de soins si vigilants, d'une protection si étendue; pourquoi cette faveur s'adresse ici, non point au

[1] Celui qui veut expier le meurtre d'un *udra* doit subir 20,000 coups (?), apporter au feu 20,000 charges de bois dur et de bois odoriférant, fournir 10,000 bareçmas et 10,000 zaothras, tuer 90,000 reptiles et insectes de diverses espèces, combler 10,000 trous de purification, fournir aux prêtres, aux guerriers, aux cultivateurs tous les instruments de leur profession, des terres arables, des étables, des siéges richement parés et ornés d'un coussin, fournir une épouse à un homme juste, élever 14 jeunes chiens, etc., etc.

[2] L'incorrection grammaticale des mots *anya udra upâpa* suffirait à établir le caractère de cette mention qui cadre si mal avec le reste. Partout ailleurs *anyô* est construit avec l'ablatif. *Udra* n'est point le seul mot dont la tradition a changé le sens.

chien lui-même, mais à un animal qui n'a, pour ainsi dire, aucun rapport avec ce dernier[1]; par quelle cause, enfin, ces mythes ont produit des résultats aussi prodigieux dans un pays qui semble ne les avoir jamais connus ou qui, du moins, en avait perdu le souvenir depuis des siècles, tandis qu'ils n'en ont point eu chez le peuple qui les avait conservés intacts, comme l'un des principaux objets de ses conceptions poétiques et religieuses.

La seconde explication mythologique rencontre tout autant d'objections et de plus sérieuses encore; évidemment la vérité n'est pas là. Mais ce n'est pas le lieu de traiter à fond ce sujet.

[1] Le meurtre d'un chien de l'espèce la plus utile et la plus noble n'est puni que de huit cents coups (voy. XIII, 38).

BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE,

OU

NOTICE DES LIVRES TURCS

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE

DURANT LA PÉRIODE 1290-1293 DE L'HÉGIRE,

PAR M. A. BELIN,

CONSUL GÉNÉRAL PRÈS L'AMBASSADE DE FRANCE,
À CONSTANTINOPLE.

V.

Cette notice est *la cinquième* de celles que nous avons publiées successivement dans ce recueil depuis 1868. Ayant dû interrompre momentanément ce travail, nous avons le regret de reconnaître qu'il se trouvera probablement dans cette notice quelques lacunes, en ce qui touche uniquement les productions des imprimeries particulières; mais elles sont, d'ailleurs, peu importantes.

Les circonstances qui se sont produites durant ces derniers temps en Turquie n'ont pas manqué d'exercer une certaine influence sur le mouvement littéraire, d'en paralyser l'essor dans une certaine mesure; cependant, ces influences, comme on pourra le

constater ci-après, n'ont pas été aussi funestes qu'on aurait pu le redouter. Seulement, le goût des romans, de la littérature légère, des pièces de théâtre, des publications par livraisons, avec *illustrations*, dont l'exécution laisse à désirer, s'est beaucoup répandu et prend chaque jour un nouveau développement. La culture des lettres doit inévitablement se ressentir de cette modification du goût public; quoi qu'il en soit, le nombre des exemplaires fournis annuellement par l'Imprimerie impériale est à peu près le même que celui des précédentes années.

Les livres sortis de l'Imprimerie impériale sont, on le sait, de deux catégories : la première est composée des livres imprimés pour le compte de particuliers; la seconde, de livres classiques, d'instruction religieuse ou d'éducation, tous imprimés par l'État, pour les besoins des écoles publiques de divers degrés.

Nous nous abstiendrons de placer ici la liste de ces derniers, que nos notices précédentes ont fait connaître pour la plupart; nous nous bornerons simplement à indiquer le nombre des exemplaires imprimés.

Le chiffre des exemplaires sortis de l'Imprimerie impériale pour le compte de particuliers a été, pour l'année solaire (mois syriaques) 1290, de 22,750, celui des livres destinés aux écoles, de 130,852.

Il a été, pour l'année solaire 1291, de 38,070 pour la première catégorie, de 95,931 pour la seconde.

Dans l'intervalle écoulé depuis lors jusqu'à la fin de zilhidjé 1293, année lunaire, = 15 janvier 1877, le nombre des volumes sortis des presses de l'Imprime-

rie impériale, pour les écoles, s'est élevé à 57,500; on y remarque le *Mi'iâri sédâd*, معيار سداد « Le parangon de la voie droite », par S. Exc. Djevdet pacha, ministre de la justice; l'*Histoire générale* d'Ahmed Hilmi efendi, 1er volume réimprimé, puis les 5e et 6e volumes du même ouvrage; enfin, le *Résumé de l'histoire ottomane*, par S. Exc. Ahmed Véfyq efendi, 8e édition.

Les ouvrages imprimés pour les particuliers, durant la même période, se sont élevés au chiffre de 38,260 exemplaires.

Il y a lieu d'ajouter, en outre, à ces chiffres plus de 200,000 exemplaires d'abécédaires, livres élémentaires de lecture, d'arithmétique, etc., publiés en *djuzv* « cahiers », que nous n'avons pas fait figurer dans cette notice.

Avec sa libéralité ordinaire, S. Exc. Ahmed Véfyq efendi a bien voulu prêter ses soins éclairés à la révision de notre travail; nous nous faisons un devoir de lui exprimer, pour ce nouveau témoignage de sa bienveillance particulière, l'expression de notre vive et profonde gratitude.

Péra, le 31 janvier 1877.

I. THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

1. ابن العابدين « Glose renommée d'Ibn el-Abidin » sur le *Dourri moukhtâr*, et qui a pris son nom de celui de son auteur; 5 volumes; Imprimerie impériale. Prix : 280 piastres.

2. اتحاد اسلام رسالەسی «Traité sur l'union de l'islam», par Es'ad efendi; imprimerie du *Baçiret*. Prix : 4 piastres.

3. ارشاد العمال «Direction des pratiquants», opuscule dit aussi *'Achoura riçâlèçy*, relatif aux mérites attachés aux jours d'*ârifè*, *achoura*, etc., ainsi qu'aux prières et actes de piété à pratiquer en cesdits jours. Imprimerie impériale. Prix : 3 piastres.

4. اسماعيل حقى «Traité de *téçawuf*, et biographie des saints (*evliâ*)», par Ismaïl Haqqy. Prix : 5 piastres.

5. اظهار الحق «Démonstration de la vérité», livre rédigé en vue de mettre les musulmans en garde contre les missionnaires; écrit d'abord en arabe, puis traduit récemment en turc par Mevlâna Eumer Fehmi efendi, président du *divâni-temïiz* de Bosnie; imprimé avec autorisation du ministère de l'instruction publique, à l'imprimerie du vilâïet de Bosnie.

6. بيان حقيقت «Exposition de la vérité», réfutation, par Ali Haïder beï, membre du conseil des douanes, de certains livres étrangers répandus contre les musulmans; Imprimerie impériale. Prix : 3 piastres et demie. — Ce livre est divisé en trois chapitres : le premier traite de la condition des sujets non musulmans sous les gouvernements islamiques, et de celle des musulmans en pays chrétien; le second, du christianisme; le troisième, de la fausse opinion des Francs à l'endroit de l'islamisme. L'auteur s'étend longuement sur l'inquisition, l'Espagne islamo-chrétienne;

sur les avantages que les Francs ont retirés des Arabes; sur les vexations exercées contre ceux-ci, la différence d'équité existant entre Sultan Suleïman et Charles-Quint, les excès commis par les Francs au Mexique, au Pérou et sur les nègres d'Afrique, le tribunal de la Sainte-Vehme, les causes de la naissance du protestantisme, la Saint-Barthélemy, etc.

7. تحفهٔ اسماعیلیه « Le présent d'Ismaïl », opuscule dogmatique, d'Ismaïl Haqqy; imprimerie du *Baçiret*. Prix : 5 piastres.

8. تعلیقات « Adjonctions; observations-annexes », par Cheïkh Khâlid, de Bagdad, sur la glose de Silkiouti, relative au commentaire de Khaïâli; Imprimerie impériale. Prix : 15 piastres.

Conf. Hammer, *Journal asiatique*, août-septembre 1846, p. 256, et *Histoire de l'empire ottoman*, XIV, 503.

9. تعلیقات علی شرح الاظهار « Adjonctions, observations-annexes au commentaire de l'*Izhâr* », par Son Exc. Djevdet pacha, ministre de la justice; Imprimerie impériale; petits caractères.

10. تعلیقات علی المطوّل « Adjonctions, observations-annexes sur le *Moutaoual* », par le même; Imprimerie impériale; petits caractères.

11. تفسیر کبیر « Grand commentaire du Coran », intitulé *Méfâtih alghaïb* « Les clefs du monde invisible », par Fakhr Eddin Razi; dix volumes in-4°; une première édition a paru, il y a une quinzaine

d'années, en six volumes in-fol.; imprimerie d'Ali beï. Prix : 450 piastres.

Conf. sur cet important commentaire, le *Kechf azzunoun* et la biographie de son auteur dans la *Vie des hommes illustres de l'islamisme*, p. 664, texte arabe, par M. Mac Guckin de Slane.

12. تكلة المناسك « Le guide du pèlerin », complément du *Ménâçik ulhadj;* indication des lieux de visitation et des prières à réciter, etc., le tout présentant un ensemble plus complet que celui des autres livres publiés jusqu'à présent sur ce sujet.

13. تنبيه الغافلين « Avis, exhortation aux négligents », par Loufti pacha, grand vizir de Sultan Suleïman; 2 volumes; Imprimerie impériale. Prix : 15 piastres.

Conf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, V, p. 534.

14. ثمرات الفؤاد « Les fruits du cœur », par Abdullah efendi, commentateur du *Mesnèvi; selectæ* de ses divers ouvrages sur la création du monde, les dix évangélisés, la famille du prophète, sa descendance, les douze imams, etc. Prix : 25 piastres.

15. جلال حاشيەسى مرجاني « Gloses du *Djilâl* sur les dogmes islamiques », par Merdjâni, lithographié; imprimerie d'Es'ad efendi. Prix : 20 piastres.

16. حاشيەلي قاضي مير « Gloses sur les éléments de la philosophie », par Qâzi-Mîr; imprimerie d'Es'ad efendi. Prix : 20 piastres.

17. حديقة العقلا في ادخار اذهان الفضلا « Le jardin des sages, sur la réconfortation de l'esprit des hommes

vertueux», traité résolvant les points de doctrine au moyen d'arguments tirés de la raison et de la tradition, par le *sadr* Ali Haïder beï efendi, fils du Cheïkh ul-islâm; imprimerie de Mouharrem efendi. Prix : 7 piastres.

18. الحكمة البالغة «La parfaite sagesse», texte et commentaire, par Mevlâna Esseïd Moustafa Kiâmil, surnommé *Iemlikhazâdé el-Bistâni.* Cet auteur a composé plusieurs traités en arabe, en persan et en turc, dont on peut consulter la liste dans la notice littéraire placée en tête de l'ouvrage; Imprimerie impériale. Prix : 4 piastres.

19. خلاصة الميزان «Résumé du *Mizân* de Fénari», par Mehemet Fevzi; Imprimerie impériale. Prix : 7 piastres. Voy. n° 121.

20. خليليه «Traité de morale religieuse», par Ismaïl Haqqy, imprimé pour la première fois il y a trente-six ans; nouvelle édition. Prix : 5 piastres.

21. در المختار تكملسي «Complément du *Dourrel-moakhtâr*», par Ibn 'Aâbidin; deux volumes; imprimerie d'Ali beï. Prix : 120 piastres.

Voyez ci-dessus, n° 1.

22. ورد شريف وحزب لطيف شرحي «Commentaire du livre intitulé *Virdi chérif vè hazbi latif*», par le qoutbi rebbâni Esseïd Escheïkh Ïahia Eschirvâni; livre de prières, eucologe de la nombreuse classe des *evrâd*. Prix, relié : 10 piastres.

Conf. notre *Bibliographie*, 1284, n° 10.

23. درر ترجمسی « Traduction du *Dourer* »; Imprimerie impériale. Prix : 85 piastres.

Voir notre *Bibliographie* pour 1288, n° 7, et Hammer, *Journal asiatique*, mars 1844, p. 214.

24. دستور « La règle », troisième volume du recueil général des lois et règlements édictés depuis le 13 zilqaadè 1292 = 12 décembre 1875; Imprimerie impériale; 571 pages. Prix : 1 medjidiè de 20 piastres.

Ces différentes dispositions législatives sont rangées sous les titres suivants : administration, justice, finances, douanes, instruction publique, presse, propriété foncière, commerce, travaux publics, vacouf, édilité, médecine, divers.

25. دستور المجاهدين « Le guide des combattants (pour la foi) », lois du *Djihâd* et des choses y relatives; 30 discours (*méqâlé*).

26. رسالهٔ روح انسان « Traité sur l'âme humaine », par Kerîm efendi, membre du conseil de l'instruction publique; Imprimerie impériale.

27. السبعيات « Lectures pieuses pour chaque jour de la semaine; Imprimerie impériale. Prix : 6 piastres.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1284, n° 10.

28. شرح عقائد « Commentaire de l'*aqâïd* », par Surri efendi, secrétaire général du vilaïet du Danube, depuis mutéçarrif de Behkè; quatre livraisons. Prix : 1 medjidiè et demi.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1287.

29. شواهد النبوة « Témoignages de la prophétie », par Mevlâ Djâmi, traduits par Lâmiy; versets de la Bible, des Psaumes et de l'Évangile relatifs à Mahomet; miracles qui ont précédé sa naissance; biographie des khalifes *Rachidin*, des douze imams et des principaux saints, etc.; huit livraisons, à 4 piastres l'une.

30. سير النبي « Biographie du Prophète », lithographiée; imprimerie d'Es'ad efendi. Prix : 55 piastres.

31. شرح المنار « Commentaire du *Ménâr*, le phare », ouvrage de jurisprudence, dont le titre entier est ainsi conçu : نور الانوار في شرح المنار, par Cheïkh Ibn Abi Saïd Ibn Abdallah Ibn Abderrezzâq. . . El-Hanefi, El-Mekki, lequel a terminé son ouvrage à Médine, en 1105; Impr. impériale. Prix : 25 piastres.

Conf. *Catalogue de la Bibliothèque Silvestre de Sacy*, I, 339.

32. فرائض « Préceptes obligatoires », version en vers, par Baïbourti mufti-zâdè Moustafa Haïâti efendi; exposition claire et lucide des pratiques religieuses obligatoires. Prix : 3 piastres.

33. فصوص شرحي « Commentaire du *Façous* », ouvrage de philosophie mystique et panthéiste, par le docteur Mouhi Eddin Ibn el-Araby; Imprimerie impériale. Prix : 6 piastres.

Conf. d'Herbelot, au mot *Fassous el-Hekam*.

34. كلام قديم « Coran », imprimé par le ministère de l'instruction publique. Prix : 1 medjidiè et demi.

35. كيمياى سعادت « L'essence du bonheur », par le *hudjet ul-islâm*, l'imam Ghazâli; édition revue et corrigée. Prix : 6 piastres.

36. مجلهٔ احكام عدليه « Code civil », IX[e] livre (*médjellè*); de l'interdiction; consentement obtenu par intimidation ou violences (*ikrâh*); préférence de rachat d'immeuble au prix pour lequel celui-ci a été vendu (*chaf'a*); index technologique; trois chapitres, art. 941 à 1044; 14 pages; 25 zilqydè 1289.

37. *Idem*, X[e] livre; de la société (*chirket*); ses différentes espèces; index technologique; huit chapitres, articles 1045 à 1448; 72 pages; 13 djémazi-ewel 1291.

38. *Idem*, XI[e] livre; du mandat (*vékiâlet*); index technologique; trois chapitres, art. 1449 à 1530; 13 pages; 20 djémazi-ewel 1291.

39. *Idem*, XII[e] livre; de la conciliation (*soulh*), index technologique; quatre chapitres, articles 1531 à 1571; 7 pages; 6 chaouâl 1291.

40. مجلهٔ احكام عدليه « Code civil », XIII[e] livre; de l'aveu (*iqrâr*); déclaration par l'une des parties du droit de l'adversaire; quatre chapitres, articles 1572 à 1612; 10 pages; 9 djémazi-ewel 1293.

41. *Idem*, XIV[e] livre; de la citation en justice (*da'vâ*); index technologique; deux chapitres, articles 1613 à 1675; 15 pages; 9 djémazi-akher 1293.

Ces divers livres sont insérés dans le troisième volume du *Destour*.

42. «Code civil», XV[e] livre; de la preuve et du serment (*beïinât u tahlîf*); index technologique; quatre chapitres, art. 1676 à 1783; 32 pages; 26 chaban 1293; Imprimerie impériale.

43. *Idem*, XVI[e] livre; de la sentence (*elqazâ*); du magistrat prononçant le jugement; index technologique; quatre chapitres, art 1784 à 1851; 17 pages; 26 chaoual 1293; Imprimerie impériale.

Le *Médjellè* sert de base à l'enseignement du droit ottoman à l'École de droit de l'université impériale de Constantinople.

44. *Code civil ottoman*, livre II, du louage, traduit en français du *Médjellè*, par M. Vitchen Servicen, avec l'autorisation du ministère de l'instruction publique; Constantinople, 1875; 51 pages in-8°.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1287, n° 1.

45. *Idem*, IV[e] et V[e] livres, traduits par M. Takvor Baghtchévan Oglou, rédacteur au bureau de la correspondance étrangère, du *Khâridjiè*.

46. *Idem*. Commentaire des *Médjellè*, par Chemsi efendi.

47. مجموعۀ مخازن الدرر «Recueil du magasin des joyaux», par Suleïmân efendi, de l'ordre des Khâlidiiè, uléma de la Suleïmâniiè de Bagdad. Ce livre traite des divergences d'opinion des ulémas touchant les premiers chapitres du Coran; ceux-ci expliqués d'après des arguments concluants. Prix : 5 piastres.

48. مصحف شريف «Coran», tracé de la main de

Chekir-Zâdè, et imprimé, d'ordre impérial, par le ministère de l'instruction publique. Prix, relié : 20 piastres câïmè (environ 3 fr.).

Ce n'est qu'après des efforts constants, poursuivis pendant de longues années, qu'on a pu parvenir à obtenir l'impression du Coran. On l'imprime maintenant à un nombre considérable chaque année; l'exécution calligraphique en est très-remarquable.

49. مطول ترجمسي « Traduction du *Moutaoual* », ouvrage d'Ibn-Hâdjib, sur la métaphysique et la théologie scholastiques. Prix : 4 medjidiè.

Voyez d'Herbelot au mot *Mothaval*, et Hammer, *Journal asiatique*, 1846, II, p. 272; le même, *Histoire de l'empire ottoman*, XVI, 416.

50. وظائف قضات « Traité des devoirs des câdis », par Haçan Sidqy efendi, ancien *nâïb* de Tripoli de Barbarie, traduit en turc; imprimé avec autorisation du ministère de l'instruction publique. Relié, 15 piastres; broché, 13 piastres.

51. هداية الاخوان « Le présent fait aux frères », traité des pratiques observées dans l'ordre des Naqychbendiiè. Prix : 3 piastres.

Voyez Hammer, *Journal asiatique*, 1846, II, p. 279, un livre à peu près du même titre.

52. هداية المرتاب فى فضائل الاصحاب « Le guide de l'homme qui doute des mérites des compagnons du Prophète », par El-Hadj Ahmed Qoudçi efendi, célèbre uléma de Qonia; vingt chapitres et un *khâtimè*; Imprimerie impériale. Prix : 10 piastres.

2. LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

53. بيك بر كيجه « Les mille et une nuits », version turque, à deux colonnes, in-4°, avec *illustrations* intercalées dans le texte, publiée par livraisons, dont la 24ᵉ parue jusqu'à présent; 334 pages, imprimées, avec autorisation du ministère de l'instruction publique, à l'imprimerie dirigée par Izzet efendi.

Conf. Bianchi, *Journal asiatique*, juillet-août 1843, p. 45.

54. جنابي منهواتي « Notes marginales, منه, sur l'éthique de Djénâbi », par le *sadr* Eumer efendi, de Boudroum (Halicarnasse); Imprimerie impériale.

55. حقّي بك ديواني « Divan de Haqqy beï », accompagné du portrait de l'auteur. Prix : 10 piastres.

56. خرابات « *Cellæ vinariæ* », ou Recueils de morceaux choisis dans les littératures arabe, persane et turque, par S. Exc. Zïa beï; 3 vol. in-4°; Imprimerie impériale. Prix : 110 piastres.

57. ديوان ومنشآت حلمى افندى « Recueil des œuvres en vers et en prose de Hilmi efendi », de Trébizonde, ancien *mumèïz* du bureau de la correspondance de ce *vilâïet*. Prix : 20 piastres.

58. ديوان عصمت « Divan d'Ismet efendi »; Imprimerie impériale. Prix : 12 piastres.

59. رفعت پاشانك اثاري « Œuvres de feu Rif'at pacha », dix livraisons ont paru; imprimerie du *Baçiret*. Prix : 5 piastres la livraison.

60. زبدة العروض « La quintessence de l'art de la versification », par Djemîl pacha-zâdè Rechid beï efendi. Prix : 10 piastres.

61. شرف خانم مرحومه‌نك ديوانى « Divan de feue Cheref-Khanum, petite-fille de Nâïli Abdallah pacha. Prix : 10 piastres.

62. علامي ديواني « Divan de cheikh Allâmi; Imprimerie impériale. Prix : 12 piastres.

63. قصيدهٔ برده شرحي « Commentaire de la *Cacidè* du *Borda* », par Kharpoutly Eumer efendi; Imprimerie impériale. Prix : 12 piastres.

Conf. *Bibliothèque Silvestre de Sacy*, II, 340.

64. قافلهٔ شعرا « La caravane des poëtes », biographie des poëtes turcs, par Esseïd Mehemmed Tevfyq, employé à la préfecture de Constantinople; in-4°, à deux colonnes, avec portrait de l'auteur; imprimé par livraisons, à l'imprimerie du *Baçiret*. Prix : 1 piastre et demie la livraison. La onzième livraison a paru. Notices biographiques sur les sultans Osman Ghâzi, Mourad II, Mehemmed II, Baïezid II, Selîm I^er^, Suleimân *elqânouni*, Selim II, Mourad III, Mourad IV, etc.

65. كتاب كلستان « Le livre du *Gulistan* », imprimé sur un beau manuscrit de Mirza Aga, surnommé *Sâhibi-Calem* « le calligraphe »; Imprimerie impériale. Prix : 20 piastres.

66. كلستان تركجه ترجمه‌سي « Version turque du *Gu-*

listan » de Sadi; imprimerie de cheïkh Iahia. Prix : 13 piastres.

67. *Idem*, par feu le cheïkh ul-islâm Es'ad efendi; imprimerie de Suleimân efendi. Prix : 16 piastres.

68. *Idem*, commentaire de Soudi; imprimerie d'Ali pacha. Prix : 55 piastres.

69. كنعان بك مرحوم منثور ومنظوم بعض اثاري « Quelques œuvres », en vers et en prose, de feu Ken'ân beï.

70. لطائف روايات « Récits agréables », par Ahmed Midhat efendi, publiés par livraisons. Du même auteur, منفا « l'exilé », rédigé durant trois années d'exil.

71. المحاضرات الادبيه « Conversations morales », recueil de sentences rapportées des premiers temps de l'islamisme et des philosophes anciens, par Esseïd Ibrahim Façîh efendi elhaïderi, elbagdâdi, membre du conseil de l'instruction publique; tout arabe, à l'usage des écoles *ruchdiiè*; Imprimerie impériale.

72. منتخبات اثار عثمانيه « *Selectæ* de la littérature ottomane », choix de morceaux littéraires, tirés des principaux écrivains, en vers et en prose. Prix : 10 piastres.

73. نابي كلياتي « Œuvres complètes de Nâbi », édition revue et corrigée. Prix : 20 piastres.

74. همايون نامه « Le livre royal », publié par livraisons, au prix de 1 piastre et demie l'une.

Conf. Bianchi, *Journal asiatique*, juillet-août 1843, p. 44.

3. HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

75. احوال غزوات در دیار بوسنه « Récit des guerres de Bosnie », écrit en 1152. Prix : 5 piastres.

76. اس ظفر « Le fondement de la victoire », histoire de la destruction des janissaires, publiée par livraisons, au prix de 1 piastre et demie l'une.

Conf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, XIV, 507. La première édition, imprimée à Constantinople, était de 1243.

77. ایتالیا تاریخی « Histoire d'Italie »; Imprimerie impériale. Prix : 20 piastres.

78. بغداددە کولمن حکومتی « Gouvernement des mamlouks, à Bagdad », histoire des mamlouks qui se sont établis à Bagdad, en 1163 de l'hégire (1749-1750), et y sont restés durant quatre-vingt-quatre ans, jusqu'à l'entrée d'Ali Riza pacha, vâli de Bagdad.

79. مكمل تاريخ عالم « Histoire complète du monde », par Suleïmân pacha, directeur des écoles militaires, publiée par livraisons.

80. تاریخ عطا « Histoire » des règlements et institutions en vigueur dans le palais impérial, par Ahmed Ata beï; réimpression, augmentée de quelques biographies et du récit des événements arrivés sous les règnes des sultans Selim, Moustafa, Mahmoud et Abdul Medjid. Le cinquième volume est sous presse. Imprimerie du *Baçîret*. Prix : 40 piastres le volume.

81. تحفة الكبار في اسفار البحار « Histoire des guerres maritimes », par Kiâtib Tchelebi, avec cartes; im-

primé en 1141. Cet ouvrage a été revu, corrigé et réimprimé avec autorisation du conseil supérieur de l'instruction publique, par Suleïmân efendi. Prix : 1 piastre et demie la livraison.

82. تحفة الوقائع «Le présent des événements», histoire ottomane, depuis 1272 de l'hégire jusqu'à 1293. 2 volumes. Prix : 1 medjidiè l'un.

83. ترجمهٔ دقائق الاخبار «Traduction du *Daqâïqul-akhbâr*», les finesses de l'histoire, par Chevket efendi.

84. جودت تاریخی «Histoire de Djevdet», comprenant les années 1223 à 1226 de l'hégire, avec un appendice de vingt et un documents officiels et le portrait d'*Alemdâr* Moustafa pacha. 9e volume; Imprimerie impériale; 382 pages. Prix, relié : 35 piastres.

85. دستورچه «Précis sommaire des éléments de la grammaire persane», expliqué en turc, par Mirza Habib, professeur de langue persane au Lycée impérial ottoman; 82 pages, lithogr.; publié par les soins de la Société ottomane d'enseignement.

86. دولت علیه تاریخی «Histoire de la Turquie», par Fondouqlou Mehemmed efendi, l'un des historiens renommés de l'empire, publiée par livraisons hebdomadaires, du prix de 1 piastre et demie l'une.

87. روضهٔ آل عبا «Le jardin de la famille de l'*aba*» (de la famille des derviches, de ceux qui portent le manteau religieux dit *aba*), livre chiite, par Nuzhet efendi; Imprimerie impériale.

88. خبر صحيح « Histoire véridique », par un anonyme (le professeur Abdi efendi). 5 livraisons, contenant les événements des règnes des sultans Suleïmân Elqânouni et Selîm II, les expéditions militaires du premier en Hongrie, et celles de Khaïr eddîn Barberousse. Prix : 20 piastres caïmè.

89. خير الدين پاشا ترجمهٔ حالی « Biographie de Khaïr eddîn pacha, par Tevfyq efendi; imprimerie du *Baçîret*. Prix : 10 piastres.

90. خیوه سیاحتنامه سی وتاریخی « Voyage et histoire de Khiva », avec planches; traduit de l'anglais, par Ahmed efendi, professeur à l'École impériale de marine, revu par Saad Oullah beï, membre de la cour des comptes. Récit de la campagne des Russes contre Khiva; notes historiques sur le pays; publié par livraisons; imprimerie du *Baçîret*. Prix : 6 piastres et demie la livraison.

91. سورنامهٔ همایون. Récit des fêtes données à l'occasion de la circoncision du fils de Sultan Ahmed III, par Vehbi; 17 livraisons.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1282.

92. سوریه مظفریتی « Victoires de Syrie », hauts faits des guerriers musulmans, par Haqqy efendi, sous la signature *Mouhsin;* rédigé durant son séjour à Acre; 3 livraisons; imprimerie du *Baçîret*.

93. سیدی یحیی « Récit », avec planches, des douloureux événements de la reprise de l'Espagne par les Espagnols, par Sidi Iahia. Prix : 8 piastres.

94. شوكتنماي عثماني « Tableau de la puissance ottomane », récit, en vers, des principaux faits de l'histoire ottomane, depuis l'origine de la monarchie jusqu'à nos jours. Prix : 1 piastre et demie.

95. صاعقهٔ ظفر « Les foudres de la victoire », exposé des causes de la dernière guerre de Russie (1270); mouvements diplomatiques et militaires; accompagné de plus de 40 planches lithographiées, par Guiritli Huçeïn Husni, ancien gouverneur de Safad; 2 volumes. Prix : 1 medjidiè l'un.

96. ضيا الدين نقشبندي مناقبي « Biographie de Zia eddîn Naqychbendi »; Imprimerie impériale. Prix : 6 piastres.

97. فرانسه وپروسيا محاربه‌سنك وقائع مهمه وپولتيقيه‌سي « Événements politiques et autres de la guerre franco-allemande », avec planches; 13 livraisons, du prix de 5 piastres l'une.

Conf. notre *Bibliographie* pour 1288, n° 34.

98. لطفي تاريخي « Histoire ottomane de Loutfi », l'historiographe actuel de l'empire; publiée par livraisons; Imprimerie impériale. Prix : 30 piastres. Le troisième volume a paru.

99. مرآت تاريخ عثماني « Miroir de l'histoire ottomane », tableau de l'histoire ottomane, depuis l'origine de la monarchie jusqu'à nos jours; approuvé par le ministère de l'instruction publique pour l'enseignement des écoles *ruchdiiè*. Prix : 16 piastres.

100. مشاهير عثمانيه « Les hommes illustres de la Turquie », dans les sciences, l'administration et l'armée; biographies, accompagnées de portraits; trois livraisons; la première contient la biographie, avec portrait, de Khaïr eddîn pacha. Prix : 4 piastres l'une.

101. يمن تاريخي « Histoire du Yemen », par Hadji Râchid pacha, général de brigade des *rédif* de la garde. 2 volumes; imprimerie du *Baçîret.*

4. SCIENCES DIVERSES.

102. افريقا سياحتنامهسي « Voyage en Afrique », avec planches, traduit de l'anglais, par Ahmed efendi, officier de marine; imprimerie du *Baçîret.* Prix : 100 piastres.

103. امعان الفكر في الهيئة الجديده « La fixation de la pensée sur la cosmographie moderne », par Esseïd Ibrahim Façîh Ibn Esseïd Sabghat Oullah, elhaïdari, elbagdâdi, membre du conseil de l'instruction publique; préface et trois chapitres; tout arabe; Imprimerie impériale.

104. اميد بروني سياحتنامهسي « Voyage au cap de Bonne-Espérance », par Eumer Loutfi, élève d'El-Hadj Abou Bekir efendi, envoyé, en 1279, par le sultan, dans ces contrées, pour y répandre l'instruction parmi les musulmans habitant cette partie de l'Afrique; notions et observations géographiques, topographiques et philologiques sur ce pays, comme

sur les pays visités, à l'aller et au retour, par l'auteur. Prix : 5 piastres.

105. ایضاح الهندسه « Démonstration de la géométrie », traduite du français en turc, par Ahmed Sâïb beï. Prix : 10 piastres.

106. مصور وعلاوه‌لى تقويم سال. Réimpression, augmentée du 5ᵉ annuaire, *illustré*, par Iouçouf Bedr Eddîn efendi; portraits de plusieurs souverains et du grand-vizir Es'ad pacha, avec la biographie de ces personnages. Prix : 4 piastres et demie.

107. حكومت مشروطه « Gouvernement constitutionnel », par Es'ad beï, secrétaire du tribunal maritime; brochure vendue au profit de l'armée, avec autorisation du ministère de l'instruction publique; ensuite cette brochure a été saisie. Prix : 2 piastres.

108. سالنامه « Annuaire » pour les années 1290, 1291 et 1292.

109. سالنامه « Annuaire impérial » pour 1293, 31ᵉ année; dressé par Halet beï efendi, *mektoubdji* de l'instruction publique; 255 pages.

Quoique ce ne soit pas précisément le lieu d'en parler dans cette notice, nous croyons ne pas devoir omettre de signaler ici l'*Annuaire impérial* pour l'année courante 1294, qui vient de commencer, et auquel l'auteur, Halet beï, a donné un développement considérable. Cet *Annuaire*, qui se compose de 678 pages, contient un grand nombre de renseignements fort utiles pour quiconque s'occupe de la Turquie et de ses diverses institutions. Prix : 15 piastres.

110. جزاير بحر سفيد سالنامه سي «Annuaire du vilaïet des îles de la Méditerranée»; 8e année. Prix : 10 piastres.

111. طربزون سالنامه سي «Annuaire du vilaïet de Trébizonde» pour 1293. Prix : 12 piastres.

112. سالنامه «Annuaire» pour les vilaïets des îles de la Méditerranée, de Bosnie, Qonia, Danube et Diarbekir.

113. شمسيه «Calendrier solaire» pour l'année 1290; Imprimerie impériale. Prix : 2 piastres.

114. خلاصهٔ كيميا «Traité de chimie» de Pelouze, traduit en turc par Khaïr Eddîn beï, professeur à l'École impériale de médecine. Prix : 20 piastres.

115. مسائل كافيهٔ حساب «Recueil de problèmes arithmétiques», par Mehemmed Emîn efendi, professeur à l'École préparatoire de médecine militaire. Prix : 20 piastres.

116. معاملات دول «Relations internationales», par Azîz beï, secrétaire du ministère de l'instruction publique; Imprimerie impériale. Prix : 4 piastres.

117. *Dictionnaire turc de géographie*, par Huçein beï, directeur des études à l'École préparatoire de médecine, en collaboration avec Es'ad efendi, greffier au tribunal maritime de commerce.

118. Carte de la Servie, de l'Herzégovine et du Monténégro, avec une partie de la Bulgarie et les

vilaïets de Prizren et de Scodra, traduite de Kippert, et dessinée par un officier d'état-major. Prix : 10 piastres.

5. LINGUISTIQUE, RÉDACTION.

119. اختری لغتي « Dictionnaire arabe-turc d'Akhtéri »; Imprimerie impériale; petits caractères.

Conf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, XIV, 506.

120. تعلم لسان « Enseignement de la langue »; réimpression de la grammaire française traduite par Khalil beï efendi.

121. خلاصة الميزان « Résumé du livre intitulé *Mizân uledeb* », de Houçâm Eddîn; Imprimerie impériale. Prix : 7 piastres.

Conf. Hammer, *Journal asiatique*, mars 1843, p. 260. Cet ouvrage est fort estimé dans les écoles ottomanes; c'est une petite encyclopédie des cinq premières parties des études philologiques : *essarf*, *ennahv*, *elméâni*, *elbéïân*, *elbédi*, la grammaire, la syntaxe, l'exposition, etc.

122. مقصود شرحي « Commentaire du *Maqçoud* », ou division des verbes, composé, selon l'opinion générale, par l'imam Îouçouf Hanéfi; Imprimerie impériale. Prix : 8 piastres.

Conf. Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, XIV, 502.

123. زبدة الصرف « Exposé sommaire de la grammaire », par Kérîm efendi, membre de l'instruction publique; Imprimerie impériale. Prix : 20 piastres.

124. قاموس « Grand dictionnaire de la langue

arabe»; réimpression de ce livre (*Qâmous*) sur un nouveau plan; publié par livraisons.

125. كنز اللغات «Le trésor de la langue», traité, sur deux colonnes, destiné à enseigner la langue arabe aux Turcs, et réciproquement; vocabulaire arabe, persan et turc, par Fârès el-Khouri, de Beïrout. Prix : 20 piastres.

126. لهجهٔ عثماني «Dictionnaire ottoman», par S. Exc. Ahmed Véfyq efendi; deux volumes suivant la même pagination : en tout 608-1293 pages; imprimé à l'Imprimerie impériale par la *Société ottomane d'enseignement*. Redjeb 1293.

Cet ouvrage, dressé d'après un système entièrement nouveau, est précédé d'une préface indiquant le plan adopté par l'auteur.

Voyez *Journal asiatique*, août-septembre 1876, la notice de M. Barbier de Meynard, et notre propre notice dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 21 octobre, même année.

127. مباني الانشا «Principes de style», par Suleïmân pacha, directeur des écoles militaires; mis en vente au prix de l'impression.

128. مرآت اللغات «Le miroir de la lexicologie». Prix : 1 medjidiiè.

129. مفتاح البلاغة «La clef du beau langage», par Ismaïl Enguravi. Prix : 10 piastres.

130. مكالمات رسالجسي «Guide de la conversation», par Mikhalaki Gregoriadis, pour apprendre à traduire du français et du grec en turc. Prix, la parti

française, 1 tcheïrek et quart; la partie grecque, 5 piastres.

131. منشآت عثمانيه « Le secrétaire ottoman »; Imprimerie impériale. Prix : 3 piastres et demie.

132. منطق ترجمسى « Version turque du *Mantyq* », nouvelle logique, traduite de l'italien, par un anonyme. Prix : 7 piastres et demie.

Au moment de mettre sous presse, une triste nouvelle nous arrive de Constantinople. M. Belin vient de succomber à la suite d'une douloureuse maladie. Tous les membres de la Société asiatique partageront les regrets que nous laisse la perte de cet homme de bien qui, pendant près de trente ans, fut pour nous un ami dévoué, pour le *Journal* un collaborateur dont le zèle ne s'est jamais démenti. — Nous reviendrons plus tard sur la vie et les travaux de notre regretté confrère.

B. M.

TANIT PENE-BAAL,

PAR

M. Philippe BERGER.

De toutes les divinités qui composent le panthéon phénicien, il n'en est peut-être pas dont le nom revienne plus fréquemment sur les inscriptions que Tanit Penē-Baal. Elle figure en tête de tous les ex-voto qu'on a déterrés à Carthage depuis cinquante ans. Jamais, au contraire, on ne rencontre son nom en dehors des monuments épigraphiques; les auteurs anciens l'ignorent, et l'on n'a pas encore réussi à se mettre d'accord ni sur la valeur ni même sur la prononciation des éléments dont il est formé. Nous laisserons de côté le mot Tanit; si l'on n'est pas fixé sur sa provenance ni sur sa forme véritable, le caractère mythologique de la déesse qu'il désigne ne laisse guère de place au doute; Tanit est la grande déesse de Carthage, et a pour symboles, comme Anath en Assyrie, Athor en Égypte et Astarté en Syrie, le disque de la planète Vénus et le croissant. Du reste, Tanit est un nom propre, et, comme tel, n'a pas besoin d'être traduit. Il en est autrement des mots Penē-Baal qui l'accompagnent; ils sont une épi-

thète et doivent préciser le nom de Tanit. Il importe, tant à la connaissance de la mythologie carthaginoise qu'à la bonne intelligence des textes, d'être fixé sur le sens de cet attribut et sur son rapport avec le nom de Tanit.

L'expression Pené-Baal est de formation parfaitement claire; elle se compose du nom de Baal précédé du pluriel *panim* « face » à l'état construit. Deux traductions opposées sont en présence. D'après la plus ancienne, Penē-Baal est un attribut mythologique de Tanit, et il faut traduire « Tanit image de Baal », ou « face de Baal ». M. de Saulcy avait le premier proposé cette explication, en 1846, à la *Revue archéologique* (t. III, p. 629 et suiv.); elle fut adoptée depuis par la plupart des orientalistes, Ewald, Levy, M. A. Maury, M. de Vogüé, M. Renan. Elle se rattachait pour eux à toute une série de conceptions analogues.

M. Oppert[1] et, après lui, M. Halévy[2] se sont élevés contre l'ancienne interprétation; tout récemment, enfin, M. Derenbourg s'est prononcé dans le même sens; suivant eux, Pené-Baal ou plutôt Penibaal est une désignation géographique; Tanit Penibaal est la Tanit de Penibaal. Ils s'appuient sur un fait incontestable, mais qu'on a peut-être trop généralisé : très-souvent, les épithètes des noms de dieux sont des désignations géographiques. L'observation

[1] Académie des Inscriptions, *Comptes rendus*, 1867, p. 217-218.

[2] *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie*, 1874, p. 42-48.

est juste ; ce qui distingue les dieux, c'est avant tout l'endroit où on les adore. Il y avait un Baal de Sidon et un Baal de Tyr, et chacun de ces noms rappelait des pratiques et des idoles différentes; c'est même en cela que consistait, à proprement parler, le polythéisme sémitique, beaucoup plutôt que dans des conceptions réellement différentes de la divinité.

Penē-Baal est du reste un nom géographique très-satisfaisant. Sans doute nous n'en possédons pas d'exemple, mais il est formé sur le modèle du nom de Penuel, célèbre par l'histoire de la lutte de Jacob[1]. Le cap Πρόσωπον, θεοῦ πρόσωπον « Face », « Face de Dieu », qui terminait le Liban du côté de Tripoli, a lui-même l'air de n'être que la traduction grecque soit de Penuel, soit de Penē-Baal. Ce dernier nom se trouve du reste sur différents points de la côte de la Méditerranée. Hesychius le donne à une île d'Égypte; Étienne de Byzance mentionne une autre île de ce nom qu'il place dans les environs de Carthage; on lit, en effet, dans son lexique: Πρόσωπον νῆσος οὐ πόῤῥω Καρχηδόνος; cette île n'est mentionnée, il est vrai, par aucun des auteurs classiques. M. Halévy s'appuie, pour établir la signification géographique de Penē-Baal, sur le passage d'Étienne de Byzance; d'après lui, l'île de Prosòpon située près de Carthage n'est autre que notre Penē-Baal, et la déesse Tanit devait avoir son grand sanctuaire dans cette île qui

[1] Genèse, XXXII, 25 et suiv.

lui aurait donné son nom. Les deux hypothèses ont donc chacune pour elle des analogies, et sont défendues par des autorités considérables.

Peut-être l'examen des inscriptions de Carthage, dont le nombre s'est si fort accru dans ces dernières années, apporterait-il quelque élément nouveau à la solution d'un problème que l'on a voulu résoudre, jusqu'à présent, par des considérations d'un ordre plus ou moins général. Il n'est pas d'inscriptions moins intéressantes que celles des ex-voto à Tanit: elles reproduisent toutes la même formule et elles ne donnent aucun détail ni sur la déesse, ni sur son culte, ni sur son temple; mais elles ont été trouvées en un endroit parfaitement déterminé; or ce genre d'informations, très-chanceux lorsqu'il s'agit d'inscriptions isolées, acquiert une grande valeur lorsqu'on opère sur des nombres aussi considérables. Nous ne possédons, en effet, pas moins de 3,000 ex-voto à Tanit, trouvés, pour la plupart, dans le même quartier de Carthage et presque au même endroit; c'en est assez pour déterminer d'une façon à peu près certaine à quel temple ils ont dû appartenir. On ne sait, il est vrai, que fort peu de chose sur la topographie de l'ancienne Carthage, mais on possède sur la ville romaine des renseignements beaucoup plus précis; or ils ne nous laissent aucun doute sur l'emplacement du temple de la grande déesse de Carthage à l'époque romaine; ce temple immense, célèbre dans tout le monde romain, occupait une colline située entre le temple d'Esculape et celui de Saturne,

à l'est du premier. L'ancien temple de Tanit devait s'élever à la même place; ce point a été mis en pleine lumière par les travaux de Falbe et Dureau de la Malle. S'il restait quelque doute, il serait levé par les inscriptions; en effet, leur gisement principal se trouve dans l'espace compris entre la colline où se trouvait autrefois Byrsa et la voie des tombeaux, c'est-à-dire sur l'emplacement des temples de la Juno Cœlestis et de Saturne.

Ce fait établit avec certitude l'identité des deux cultes de Tanit Pené-Baal et de la déesse qui est appelée par les auteurs anciens tantôt Urania, tantôt Juno Cœlestis, tantôt encore Virgo Cœlestis. Le temple était le même, et la divinité la même. C'est au centre de Carthage que se trouvait le grand sanctuaire de Tanit, et, si nous nous en tenons aux faits, nous n'avons pas de raison pour admettre que son nom lui soit venu de l'île de Prosôpon. On ne peut en effet s'arrêter à une opinion moyenne d'après laquelle le sanctuaire, situé primitivement en dehors de Carthage, aurait été transporté dans la ville même. Les temples ne se déplacent guère; les noms changent, les lieux saints subsistent. Cela est surtout vrai d'un sanctuaire national aussi illustre que celui de la Cœlestis; à supposer même qu'un jeune temple se fût élevé à côté de l'ancien, il s'en serait distingué précisément par l'épithète qu'on aurait donnée à la déesse. Or c'est le contraire qui a lieu; l'expression de Penē-Baal est propre à Carthage.

On s'est servi de ce dernier argument pour com-

battre l'explication mythologique. La preuve que Pené-Baal est une désignation géographique, dit-on, c'est qu'on ne la rencontre pas en dehors de Carthage. Nous répondrons à cela que les noms mythologiques sont aussi plus ou moins étroitement localisés; d'ailleurs, la même remarque pourrait s'appliquer aussi bien à Tanit; les deux noms sont toujours étroitement associés, de telle sorte que l'absence presque complète du nom de Tanit Pené-Baal en dehors de Carthage ne prouve pas que le nom de Pené-Baal soit une désignation géographique empruntée aux environs de Carthage, elle prouve, ce qui est bien différent, que Tanit était une divinité spécialement carthaginoise.

Nous ne prétendons pas dire par là qu'elle n'ait pas été adorée ailleurs. Tanit entre en composition dans un ou deux noms propres, sur des inscriptions étrangères à l'Afrique; il est même de toute probabilité qu'en d'autres endroits la déesse ne portait pas le titre de Pené-Baal[1]; mais, là où nous la retrouvons adorée, c'est avec cette épithète.

Deux inscriptions font exception à cette règle; toutes deux sont identiques quant à la formule, les noms propres seuls diffèrent. L'une faisait partie des inscriptions du bey de Tunis qui ont figuré à l'exposition de 1867; elle a été publiée par M. de Longpérier (*Journ. asiat.* 1869, I, p. 350, n° 14); l'autre porte le n° 419 dans la collection envoyée

[1] La 1re Athénienne (Gesenius), qui est bilingue, est l'épitaphe d'un homme nommé Abdtanit, dans le texte grec, Artémidore.

de Carthage par M. de Sainte-Marie. C'est cette dernière que nous reproduisons :

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

A la grande dame Tanit Penē-Baal et au seigneur
Baal Hammon, vœu fait par Bodastoret,
fils d'Abdmelquart, fils d'Aris, serviteur
du temple de Çid-Tanit Mearat.

La formule finale sort entièrement du cadre ordinaire des ex-voto; toutefois, la traduction que nous en proposons est confirmée par deux ou trois autres textes sur lesquels figurent des individus qui portent le titre de «serviteur du temple de Çid-Melquart», עבדבת צדמלקרת, ou «d'Eschmoun-Astarté», עבדבת אשמנעשתרת, ou «d'Allat», עבדבת אלת. Il semble donc que ces ex-voto soient offerts par des hiérodules. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici, c'est que le nom de Tanit est suivi d'une désignation nouvelle, peut-être géographique, en tout cas différente de Penē-Baal. Mais c'est qu'il s'agit non pas tant de la déesse elle-même que d'un de ses temples; il était donc nécessaire de spécifier duquel. Au contraire, dans la dédicace, où Tanit est associée à Baal-Hammon, nous voyons reparaître le nom de Penē-Baal. Aussi bien, à la fin de l'inscription n'est-il pas question

de Tanit, mais sans doute d'un de ces cultes hermaphrodites qui réunissaient deux divinités distinctes. Le nom de Penē-Baal est exclu par la présence de Çid.

Le culte de Tanit Penē-Baal n'était du reste pas aussi étroitement limité qu'on semble l'admettre. Notre déesse est mentionnée sur un grand nombre des inscriptions de Constantine; ces dernières présentent même une particularité qui est digne de remarque : le nom de Tanit, qui occupe toujours la première place à Carthage, ne vient jamais ici qu'en second lieu. La dédicace à Tanit est toujours précédée d'une dédicace à Baal Hammon. En outre, elle n'est presque jamais précédée du mot *Rabbat* « la grande dame », comme à Carthage. La différence des deux formules ressortira encore mieux de leur comparaison :

CARTHAGE :

A la grande dame Tanit Penē-Baal et au seigneur Baal Hammon.

CONSTANTINE :

Au seigneur Baal Hammon et à Tanit Penē-Baal.

L'explication de ce fait est très-simple : à Constantine, Tanit n'était qu'une divinité de second ordre; le grand dieu, le patron du pays, c'était Baal Hammon, dont les Romains ont fait Saturne. A Carthage, au contraire, c'est Tanit qui remplissait ce rôle. Tanit était la divinité protectrice de Carthage, la première personne de la grande triade mentionnée

dans le traité de Philippe de Macédoine avec Hannibal, et ce que les inscriptions nous apprennent du caractère local de son culte s'accorde fort bien avec le terme dont les Grecs se servaient pour la désigner, ils l'appelaient « le génie de Carthage » δαίμων Καρχηδονίων.

L'expression Pené-Baal est donc dans un rapport constant avec Baal Hammon; elle relie les noms de Tanit et de Baal, non-seulement à Carthage, mais dans différents autres endroits où les deux divinités étaient adorées simultanément; elle semble donc destinée à marquer le rapport de Tanit avec Baal et à déterminer le caractère de la déesse : c'est un attribut mythologique. Cette manière de procéder, dans la formation des noms divins, loin d'être en contradiction avec les conceptions religieuses des Phéniciens, est d'accord avec ce que les inscriptions nous en apprennent. Sans doute les épithètes dont ils accompagnaient les noms de dieux étaient souvent géographiques, mais cela ne les empêchait pas d'y joindre des attributs d'une autre espèce. Nous laisserons de côté l'épithète de *Schem-Baal* et toutes les analogies que l'on a fondées sur elle ainsi que sur le *Schem Jehovah* et sur le *Logos*, le *Verbe*, et nous ne nous appuierons que sur deux ou trois textes empruntés à des inscriptions dont on ne contestera pas la valeur.

Le premier appartient à l'inscription d'Eryx : M. Renan, qui a réussi à déchiffrer la première ligne de cette inscription dont personne jusqu'à présent

n'avait entrevu le sens, on lit le commencement avec certitude de la manière suivante : *le Aschtoreth kebar Haïim* « à Astarté qui prolonge la vie ».

Le second est bilingue : en effet, l'inscription de Lapithos, qui est phénicienne et grecque, débute ainsi : Ἀθήνη σωτείρᾳ νίκῃ, ce que le texte phénicien rend par les mots *le Anath oz haïim* « à Anath force de vie ».

Enfin, le troisième est emprunté à M. Halévy lui-même. Dans la partie phénicienne de l'inscription trilingue sarde, le nom d'Eschmoun est suivi d'un mot obscur que le texte grec et le texte latin transcrivent littéralement par le mot *Merre* (Μηῤῥη), sans l'expliquer. M. Halévy le traduit par « Eschmoun guérisseur ». Quoi qu'il en soit de cette traduction, dont nous lui laissons la responsabilité, il est bien probable qu'il ne faut pas chercher dans *Merre* un nom géographique; les textes tant grec que latin l'auraient traduit.

Le nom de Pené-Baal est formé sur le même patron que les précédents; nous croyons trouver la confirmation de ce fait, amplement établi par ce qui précède, dans la forme latine correspondante. On aura été frappé, en effet, du rapport du titre de Pené-Baal que la déesse porte en phénicien, avec son nom latin Cœlestis. Ce dernier lui est aussi essentiel que le nom de Pené-Baal en phénicien. Dans les divers essais que les Romains ont faits pour identifier Tanit avec l'une ou l'autre de leurs déesses, elle est toujours caractérisée par le mot Cœlestis,

qui devient un véritable nom propre; sur les inscriptions latines, elle n'en porte pas d'autre; elle s'appelle *Invicta Cœlestis* ou *Augusta Cœlestis*. Sans doute, Cœlestis n'est pas la traduction exacte de Penê-Baal, « la face de Baal », mais en mythologie, en général, on ne traduit pas, on cherche des équivalents. L'inscription de Lapithos nous fournit un exemple de la différence des procédés de l'esprit grec et de l'esprit sémitique à cet égard; « Anath force de vie » est devenue *Ἀθήνη σωτείρα*. Cet exemple nous permet de comprendre comment on a pu passer de l'idée de Tanit Penê-Baal à celle de la Virgo Cœlestis. La différence de ces deux termes n'est autre que la différence même qui sépare les conceptions religieuses des Sémites de celles des Grecs. Là où nous mettons une idée abstraite, le Sémite met une image. Quand nous voyons dans Tanit une déesse céleste, il y découvre l'image de Baal. Ces rapprochements acquièrent encore un plus haut degré de certitude, lorsque l'on songe au caractère de la déesse qui porte le titre de Penê-Baal. Tanit, autant qu'on peut en juger par les représentations figurées qui accompagnent les inscriptions, présente les mêmes attributs que la déesse Anath; comme cette dernière, elle est caractérisée par le disque et le croissant; elle est à la fois Vénus et la Lune. Or nous savons que les Grecs identifiaient Anath, en grec Anaïtis, avec Artémis. En ce qui concerne Tanit, nous avons la preuve directe d'une identification analogue; en effet, l'inscription bilingue d'Athènes que nous avons citée

plus haut rend le nom propre *Abd-Tanit* par *Artemidôros*. Le nom que les Romains ont donné à la déesse de Carthage, *Virgo cœlestis*, ne convient lui-même qu'à une seule déesse, à la déesse vierge qui porte le croissant sur sa tête, Artémis chez les Grecs, Diana chez les Romains. Tanit représentait donc la lune aux yeux des Phéniciens. Or ce ne sont pas seulement les Phéniciens, mais les Grecs qui voyaient dans la lune un visage. Plutarque a écrit un traité sur « la face qui paraît au disque de la lune », Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς Σελήνης, et chez les poëtes grecs, il n'est presque jamais question de la lune sans que l'on voie apparaître son visage : Σεληναίης τε πρόσωπον. Nous ne pensons pas que les Grecs aient en cela copié les Phéniciens; ils ont obéi les uns et les autres à la même inspiration; seulement ce qui est resté pour les Grecs une image poétique est devenu une réalité dans la mythologie phénicienne.

Le caractère mythologique que nous avons reconnu au nom de Penê-Baal reparaît jusque dans les noms géographiques invoqués par M. Halévy. Les noms Penuel, Prosôpon ont une signification mythologique évidente; peut-être même d'autres noms doivent-ils rentrer dans la même catégorie.

Si l'on fait attention à la façon dont naissent tous ces noms de lieux, on verra qu'ils se rattachent soit à une apparition de la divinité, soit à un endroit considéré comme divin, le plus souvent une montagne. C'est de cette manifestation divine qu'ils tirent

leur nom; seulement on retrouve ici encore le procédé que nous avons signalé à propos de Penē-Baal : le réalisme oriental confond l'idée de l'apparition avec celle de l'être divin qui est apparu; le lieu saint ne rappelle pas seulement un événement, il présente à l'imagination une personne divine. Cet être n'est pas le dieu lui-même, il en est, pour parler notre langage abstrait, la manifestation; seulement cette idée abstraite est étrangère à l'esprit sémitique, il n'y a pour lui qu'un dieu qui sort de lui-même et se pose en quelque sorte en face de lui-même. Cette notion est celle de « l'ange de l'Éternel » fort ancienne chez les Juifs, mais elle est beaucoup plus développée encore chez les différentes sectes gnostiques, dans la cabale et dans les autres écrits de même nature qui reproduisent sous une forme récente et très-altérée la plupart des dogmes de la vieille religion de la Syrie. Peut-être même trouverait-on dans ces écrits, sinon la formule qui nous occupe, du moins des expressions tout à fait parallèles. Macrobe, dans ses *Saturnales*, parlant de Minerve, dit : *Porphyrius testatur Minervam esse virtutem solis.* Cette phrase est traduite du grec, mais la pensée même, comme la plupart des conceptions philosophiques de Porphyre, est juive. Si nous avions à la traduire en langage sémitique, nous ne serions pas éloigné de rendre cette Minerve qui est la Vertu du Soleil par une expression du genre de Tanit Penē-Baal. Mais c'est un ordre de considérations que nous n'avons pas à aborder; il nous suffit d'avoir établi, à

l'aide des inscriptions, le sens et la valeur du terme Penē-Baal. Ce sens est, à peu de chose près, celui qu'avait proposé dans le temps M. de Saulcy.

Devait-on prononcer Penē-Baal ou Penibaal? il est permis d'hésiter sur ce point. Quelle que soit l'explication que l'on adopte, la forme grammaticale est la même; les deux mots sont en *état construit.* Sans doute, à l'époque où ces textes ont été écrits, la forme régulière de l'état construit était Penē-Baal; mais il ne faut pas oublier que les noms divins de même que les noms géographiques remontent à une haute antiquité. Penē-Baal devait être devenu un véritable nom propre que l'on prononçait sans trop songer aux éléments qui le composaient; il est donc permis de suivre l'analogie des noms tels que Peniel ou Penuel, et de prononcer Penibaal; c'est du reste un point tout à fait secondaire, surtout eu égard aux variétés dialectales qui existaient entre la langue de Carthage et celle de la Palestine. On commence à comprendre le sens des textes phéniciens, la phonétique de la langue phénicienne est encore à créer.

ÉTUDES CAMBODGIENNES.

LA COLLECTION HENNECART DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE,

PAR M. L. FEER.

La Bibliothèque nationale a reçu récemment en don la collection de manuscrits et les papiers de feu le docteur Alexandre Hennecart, médecin militaire, qui, appelé en Cochinchine par les exigences du service, fut pris du louable désir de faire servir son séjour dans ce pays lointain au progrès des études cambodgiennes[1]. Ces études méritent des encourage-

[1] Le docteur A. Hennecart, né à Charleville-Mézières, partit pour l'Orient en 1860 comme attaché au service médical de l'expédition de Chine. Lorsqu'il arriva à Hong-Kong, la paix était sur le point d'être conclue, et l'expédition fut dirigée sur la Cochinchine. Il se distingua à la prise de Quiloa en soignant les blessés, principalement les Espagnols qui avaient coopéré à l'attaque avec les troupes françaises et avaient beaucoup souffert.

En 1863, il fut attaché comme médecin à la Mission du Cambodge; les soins qu'il donna à la vieille reine mère, aïeule du roi, lui gagnèrent la confiance et l'amitié du jeune monarque; sa qua-

ments et même quelque chose de plus, nous ne voulons pas dire une *direction*, ce qui serait peut-être trop ambitieux, mais au moins des conseils et de bons avis. Nous croyons donc faire œuvre utile au public autant qu'agréable aux héritiers et aux amis du docteur Hennecart, en donnant ici une notice sur la collection nouvellement entrée à la Bibliothèque nationale, avec divers fragments des travaux du docteur, et en ajoutant à ce travail quelques réflexions, suggérées, soit par les manuscrits dont nous avons à parler, soit par l'état général des travaux relatifs au Cambodge, sur les études cambodgiennes, le caractère qui leur est propre, l'esprit et la méthode qu'il convient d'y appliquer.

La collection Hennecart se divise naturellement en deux groupes : 1° les manuscrits sur feuilles de palmier, évidemment écrits en dehors de l'initiative du docteur, et seulement acquis par lui; 2° les manuscrits sur papier qui sont l'œuvre propre du docteur Hennecart, exécutée par ses mains ou sous sa direction. Ce second groupe se subdivise en deux sections : les copies de texte effectuées par les soins du docteur et les travaux originaux de diverse na-

lité de médecin le faisait aimer et respecter de la population; les moines lui ouvrirent l'entrée de leurs couvents. Le docteur Hennecart resta trois ans au Cambodge, se livrant à des études et à des recherches dans lesquelles il fut aidé par les missionnaires français. Il quitta le Cambodge en 1866, sans avoir jamais eu d'autre titre que celui de médecin de la canonnière française, et revint en France. Il mourut à Raucourt (Ardennes), âgé de quarante-deux ans seulement, des suites d'une maladie contractée en soignant ses malades.

ture qu'il avait entrepris et qui sont tous plus ou moins incomplets, car il n'a rien achevé.

I.

MANUSCRITS SUR FEUILLES DE PALMIER.

Les manuscrits sur feuilles de palmier sont nombreux et variés; il y a parmi eux de grands ouvrages et de petits fragments. On y trouve des cahiers de toutes les dimensions, les uns ayant 580 millimètres de long, d'autres 150 à peine. Le catalogue qui sera dressé à la Bibliothèque fera connaître ces divers ouvrages en détail. Nous ne pouvons indiquer ici que les plus importants.

Tout d'abord, nous signalerons deux exemplaires du *Mahâ-Vessantara*, le 547[e] et dernier Jâtaka, si célèbre et si goûté des Bouddhistes, qui ne peuvent le lire ou l'entendre sans pleurer. A la vérité, la Bibliothèque nationale possédait déjà un exemplaire presque complet de cet ouvrage; il y manque seulement un chapitre. Maintenant, elle l'a tout entier, deux et même trois fois, et comme elle en possède aussi le texte pâli et la version birmane, toutes facilités sont offertes à qui voudrait lire en cambodgien ce célèbre récit.

Le *Prâtimoxa* (confession des péchés) se trouve aussi dans la collection Hennecart en cambodgien et même en pâli. C'est un ouvrage fort connu, analysé plusieurs fois et même traduit. Le texte pâli en a été publié. Plusieurs textes qui se rattachent, soit

au *Prâtimoxa*, soit au *Kammavâca* (réception des moines), font également partie de cette collection; l'original pâli existe à la Bibliothèque nationale.

L'*Abhidhamma-Sangaha* (résumé de l'Abhidhamma), ouvrage non canonique, mais jouissant d'une certaine autorité, fait partie de cette même collection. Il y est représenté par un exemplaire complet et par plusieurs fragments. Le texte pâli existait déjà à la Bibliothèque nationale. C'est un grand avantage que d'avoir les originaux pâlis de ces textes cambodgiens qui, n'étant que des traductions et n'ayant eux-mêmes rien à nous apprendre, sauf la langue dans laquelle ils sont écrits, deviennent ainsi des instruments précieux pour l'étude de cette langue.

Ce sont là les principaux ouvrages connus représentés dans la collection Hennecart. Il y a, en outre, plusieurs fragments soit de ces ouvrages mêmes, soit de quelques autres, et divers fascicules de romans cambodgiens. Nous avons déjà signalé l'existence d'un texte pâli du *Prâtimoxa* en pâli : nous ajouterons qu'il y a quelques autres fascicules en pâli pur, lesquels devront nécessairement être réunis au fonds pâli.

II.

MANUSCRITS SUR PAPIER (TEXTES).

Indépendamment des textes cambodgiens écrits sur des feuilles de palmier à la façon du pays, le docteur Hennecart en a fait copier un bon nombre sur papier européen, à notre manière, tantôt en ca-

ractères cambodgiens, tantôt en caractères latins. Nous allons essayer de donner une idée de ce recueil :

Deux ouvrages ont particulièrement attiré l'attention du docteur Hennecart : une grosse compilation théologique sur l'ensemble du système bouddhique, la constitution, l'origine et la destruction des mondes (bouddhiques), etc., intitulée *Tray-Bhum* (les trois terres), et un roman d'une étendue assez considérable, célèbre sous le nom de *Lacsanavong*.

Le *Tray-Bhum* est représenté dans les manuscrits sur feuilles de palmier du docteur Hennecart par un simple fragment, un fascicule unique contenant le VIe chapitre; la Bibliothèque possédait antérieurement les sept premiers chapitres de cet ouvrage. Grâce au docteur Hennecart, elle l'a en entier dans la copie très-soignée qu'il en a fait faire sur papier.

Le *Tray-Bhum* n'a pas encore été traduit, que je sache. Toutefois, il n'est pas inconnu. Pallegoix en parle longuement dans sa *Grammaire siamoise*[1], plus longuement encore peut-être dans sa *Description du royaume Thai*[2]. Le docteur Adolf Bastian n'a eu garde de s'en taire dans ses *Reisen in Siam* et *Reise durch Kambodja*, où il emprunte à cet ouvrage une foule de données, de sorte que le *Tray-Bhum* est fort connu en gros; mais nous en ignorons en grande partie les détails, et, sans doute, on sera bien aise

[1] *Grammatica linguæ thai*, p. 205-241.

[2] Tome I, p. 416-478.

de lire la traduction d'un fragment de ce recueil par le docteur Hennecart. Nous y reviendrons plus tard, mais nous devons dire dès à présent que le *Tray-Bhum* existe en siamois, que, s'il faut en croire Pallegoix, il a été composé sur l'ordre d'un roi de Siam, et qu'enfin, selon toutes les apparences, l'ouvrage cambodgien n'est que la traduction de l'ouvrage siamois.

Le roman de *Lacsanavong* ne se trouve pas parmi les manuscrits sur feuilles de palmier du docteur Hennecart; mais il en a laissé deux copies sur papier, toutes les deux en transcription latine, tandis que celle du *Tray-Bhum* est en caractères indigènes. L'une de ces deux copies est très-soignée, exécutée sur des cahiers de papier de même grandeur et reliés; l'autre a été faite sur des cahiers de dimensions diverses, détachés les uns des autres, et en nombre égal à celui des chapitres du roman; elle est accompagnée de notes, surtout dans le commencement et principalement dans le premier cahier, qui est interfolié : ce devait être l'exemplaire de travail du docteur, qui, comme on le verra, avait entrepris la traduction de ce long poëme. Avant l'entrée de la collection Hennecart à la Bibliothèque, cet établissement ne possédait qu'un fragment du *Lacsanavong* (une copie des deux premiers chapitres sur papier et en caractères cambodgiens). Nous devons encore au docteur Hennecart la copie de deux autres chapitres en caractères indigènes; mais le roman en a dix-sept, et, malgré les travaux si assidus du doc-

teur, nous n'avons pas encore une copie complète de ce texte en caractères cambodgiens.

Le roman-poëme intitulé *Lacsanavong* peut être considéré comme le type d'un genre littéraire assez populaire à Siam et au Cambodge, de fictions dans lesquelles des fils et des pères, des frères, des amants ou des époux, séparés les uns des autres par les coups de la fortune, la haine d'un ennemi ou leurs propres fautes, finissent en général par se retrouver mutuellement après bien des aventures; les ermites avec leurs vertus et leur merveilleuse puissance, la connaissance des arts magiques, le pouvoir de voler à travers les airs, celui de changer de forme, etc., jouent dans ces fictions un rôle considérable. Le roman de *Lacsanavong* (en sanscrit : *Laxana-Vamça*, « famille ou descendant de Laxana[1] »), aussi bien que tous les autres récits analogues, ne sont pas plus propres au Cambodge qu'à Siam; ils sont communs à la littérature des deux pays. Pallegoix, citant cet ouvrage dans sa liste des principaux ouvrages siamois, le résume ainsi : « Laksanavong, fils d'un roi, (après avoir résidé) dans les forêts chez un ermite, trouve une épouse et regagne la ville[2]. » Le docteur Bastian, qui a recueilli tant de notes et raconté plus ou moins sommairement, souvent avec d'assez mi-

[1] Dans la légende de Râma, Laxana (plus habituellement et peut-être plus correctement *Laxmana*) est un des frères du héros; mais ce n'est pas de celui-ci qu'il est question dans notre poëme.

[2] « Lăksănavŏng, filius regis, in sylvis, apud heremitam, obtenta uxore, repetit urbem. » (*Grammatica linguæ thai*, p. 176.)

nutieux détails, parfois même à deux reprises (sans paraître s'en douter), bon nombre de ces histoires indo-chinoises, est presque muet sur le *Lacsanavong*, qui doit cependant compter parmi les plus longues et les plus connues, et il a eu assez de malheur pour défigurer le nom les deux fois qu'il le cite. A la page 60 de son *Reise durch Kambodja*, il raconte qu'à Thieng-Kam, comme la pluie tombait, ses guides se mirent à chanter et que l'un d'eux lut en cambodgien l'histoire du roi Laksanong (*sic*); à ce propos, il analyse trois romans cambodgiens, sans plus penser à Lacsanavong. Plus loin, dans un chapitre où il résume un grand nombre de ces fictions (p. 344), nous lisons ceci : « La mère du prince Saksanavong fut ravie par un Yakh et vainement cherchée par son fils jusqu'au moment où celui-ci eut appris d'un ermite la science magique, au moyen de laquelle il surmonta le Yakh et délivra sa mère. » Il n'est pas douteux que Saksanavong est une faute d'impression pour Laksanavong et qu'il s'agit ici de notre poëme. On remarquera que le résumé de Bastian diffère notablement de celui de Pallegoix; c'est que tous les deux sont incomplets, ni l'un ni l'autre n'embrasse la totalité du poëme. Ce n'est pas le seul exemple que nous aurons à montrer de ce désaccord. Les notices de Pallegoix, en particulier, bien que précieuses en l'absence de tout autre renseignement, sont très-imparfaites.

Le docteur Hennecart a beaucoup travaillé le *Lacsanavong;* il en avait entrepris et commencé la

traduction. S'il avait mené ce travail à bonne fin, nous lui devrions sans doute un intéressant spécimen de la littérature cambodgienne-siamoise. On ne peut guère douter qu'il n'y eût réussi s'il avait concentré tous ses efforts sur cet unique travail, mais il les a éparpillés sur trop de sujets et n'a rien terminé. Nous reviendrons plus tard à son essai de traduction.

Les autres textes copiés par le docteur Hennecart ou pour lui sont en partie des romans, en partie des traités de morale et de discipline monastique. Parmi ceux de la première classe, nous citerons une nouvelle copie du *Mahâvessantara,* ce qui fait la troisième, nous pourrions dire la quatrième. Le lecteur jugera sans doute que la Bibliothèque est suffisamment pourvue de versions cambodgiennes de ce récit et que ceux qui seraient animés du désir d'accroître ses collections feront bien de diriger leurs recherches sur d'autres ouvrages. Nous citerons encore deux romans intitulés *Aphaimani* et *Cray-thong*, tous les deux donnés en transcription latine. Ces deux ouvrages sont aussi siamois, et Pallegoix les résume ainsi dans sa notice : « Aphaimani, fils de roi, embrasse la vie d'ermite dans les forêts[1]; — Kray-thong détruit un crocodile qui saisissait tous les jours un homme[2]. » Bastian parle de ces deux ouvrages et est plus explicite : « D'après le récit appelé *Aphaiyamani-Yakkhini*, dit-il, le prince Aphaiyamani est envoyé avec son frère par le roi leur père, pour apprendre

[1] *Grammatica linguæ thai*, p. 176.

[2] Même ouvrage, p. 177.

la magie à Taxile. A leur retour, il se trouve que Aphaiyamani a appris à chanter et son frère à se battre. Le roi indigné de ce qu'ils n'ont rien rapporté de mieux, la ville étant suffisamment pleine de chanteurs et de combattants, les chasse. Dans la forêt où ils sont exilés, Aphaiyamani, par ses chants, endort son frère, et, n'ayant plus de défenseur, est emporté par une Yakkhinì (une Rakchasa des eaux)[1]. — Après sa victoire sur Xallavantakeh, le héros Krai-thong-Manop se marie avec une princesse ravie par un crocodile dans la ville perdue par (?) un Mo-takeh ou charmeur de crocodile[2]. » Il est fâcheux que nous n'ayons pas le texte en caractères indigènes de ces deux romans assez célèbres : la transcription en caractères latins est fort utile, à cause des difficultés et des bizarreries de l'orthographe cambodgienne; mais elle ne saurait remplacer le texte indigène, surtout étant donné le système de transcription qui a cours et qui, d'ailleurs, ne paraît pas encore bien fixé.

Nous n'énumérerons pas les autres romans plus ou moins longs qui composent cette collection; nous dirons seulement que nous avons remarqué les aven-

[1] *Reise durch Kambodja*, p. 343-344.

[2] *Reise durch Kambodja*, p. 336. Cette courte notice finit par ces mots : « In der einem Mo-takeh oder Crocodilbeschwörer verlorenen Stadt, » texte inintelligible et certainement altéré dans l'impression. Le nom donné au crocodile par Bastian, Xallavantakeh, correspond en partie à la phrase de Pallegoix : « qui saisissait chaque jour un homme, » car *takeh* signifie « crocodile » et *xallavan* « chaque jour. »

tures de Vovong et Sosong dont Bastian donne une analyse très-étendue[1].

Les textes relatifs à la discipline des moines sont purement cambodgiens et ne portent pas, au moins en apparence, l'étiquette bouddhique, sauf deux dont l'un est fortement mélangé de pâli, et l'autre est la traduction cambodgienne du *Prâtimoxa*, dont nous avons déjà parlé, à propos des manuscrits sur feuilles de palmier parmi lesquels se trouvait déjà un exemplaire de cet ouvrage. La copie dont il s'agit maintenant est cependant plus complète que l'autre.

Pour en finir avec cette section, nous citerons encore une copie du code pénal cambodgien et un document officiel, la copie du traité conclu entre l'amiral de la Grandière et le roi du Cambodge : cette copie est double, en caractères indigènes et en caractères latins. Nous signalons aussi la copie des prédictions pour les années 1866 et 1867 faite également en double, texte indigène et transcription.

III.

TRAVAUX PERSONNELS.

Les travaux personnels du docteur Hennecart peuvent se ranger sous trois rubriques : 1° lexicographie; 2° traductions; 3° essais divers.

1. Lexicographie.

Le docteur Hennecart a consacré au *Dictionnaire*

[1] *Reise durch Kambodja*, p. 128-136.

cambodgien beaucoup de temps et d'efforts. Ce travail n'a pas porté tous ses fruits, mais on ne peut pas dire qu'il ait été inutile. Voici de quoi se compose cet ensemble d'essais divers :

1° *Dictionnaire cambodgien-latin*, format in-4° (416 pages). Les mots cambodgiens sont transcrits, mais ordinairement reproduits dans la marge en caractères indigènes. Il n'y a pas d'exemples, mais il y a beaucoup d'expressions composées, toujours traduites en latin.

2° *Dictionnaire latin-cambodgien* (357 pages), à deux colonnes, d'une écriture très-serrée; c'est à peu près le Dictionnaire précédent retourné.

3° *Vocabulaire cambodgien-français*, de 121 pages.

4° *Vocabulaire français-cambodgien*, format in-4°, de 170 pages; brouillon plein de ratures, de corrections, d'adjonctions.

5° *Vocabulaire français-cambodgien*, format in-4°, copie du précédent inachevée; elle s'arrête au mot *mangeoire* (p. 102 du brouillon).

6° Matériaux d'un *Dictionnaire cambodgien-latin-français* de 700 à 800 feuilles, chacune desquelles renferme un mot cambodgien avec ses significations en latin et en français. Les feuilles renferment ordinairement chacune une seule ligne; quelques-unes sont occupées dans leur entier par les composés où entre le terme auquel la feuille est consacrée. Ces notes comprennent les mots commençant par les lettres A, B, C, D, P.

7° Vocabulaires spéciaux du *Lacsanavong* et du

Cray-thong. Cette partie des notes est loin d'avoir sa forme définitive. Certaines portions sont répétées deux fois. Ainsi le *Vocabulaire du Cray-thong* existe en double, brouillon et copie. Le *Vocabulaire du Lacsanavong* est très-incomplet et se rapporte seulement à certaines portions du poëme; quelques parties de ce vocabulaire sont aussi en double. La signification des mots y est rarement ajoutée; elle devait sans doute l'être plus tard. C'est proprement une liste de mots; le numéro du vers où est chacun d'eux est toujours mentionné, en sorte qu'on n'est jamais en peine pour retrouver dans l'un et l'autre poëme le passage où un mot donné se rencontre.

8° Le *Vocabulaire du Khbuon pa reach sup*. Les mots y sont rangés par ordre alphabétique avec leurs équivalents en français. Ce glossaire offre ceci de particulier que chaque idée est représentée par deux vocables distincts, et propres, l'un au langage relevé, l'autre au langage vulgaire. La distinction du langage relevé et du langage inférieur est spéciale à quelques langues de l'Asie centrale et méridionale. Dans les langues de l'Indo-Chine, telles que le siamois et le cambodgien, où elle se remarque, les mots du langage relevé sont généralement, peut-être même toujours, empruntés au pâli. Le travail du docteur Hennecart ne donne sur ce point aucune indication, ce qui est une grave lacune. Le vocabulaire dont nous parlons est sur trois colonnes, une pour les mots du langage relevé qui servent de base à l'arrangement alphabétique du glossaire, une pour les

mots correspondants qui sont du langage vulgaire, une pour la signification.

9° Recueil de phrases cambodgiennes et d'expressions accompagnées de traductions et dialogues en cambodgien et en latin. Le texte des dialogues est donné en caractères indigènes et en transcription latine. Nous rangeons ces travaux parmi les fragments lexicographiques (quoique la nature en soit, à proprement parler, différente), parce qu'ils ont avec eux une certaine analogie.

Tel est l'ensemble des travaux lexicographiques du docteur Hennecart; il n'est pas à dédaigner. Toutes les parties n'ont pas la même utilité; ce qui est inscrit sous le n° 7 ne peut guère rendre des services, sauf peut-être à ceux qui entreprendront l'étude des poëmes cités. Même pour les travaux d'un intérêt plus général, leur utilité est diminuée et surtout le sera par les travaux parus ou en préparation. Ainsi M. Aymonier a déjà publié un Dictionnaire français-cambodgien, et il travaille, croyons-nous, à un Dictionnaire cambodgien-français. Cela, assurément, ôte beaucoup à l'opportunité des travaux du docteur Hennecart et les rend moins nécessaires. L'emploi fréquent qu'il a fait de la langue latine n'est pas non plus de nature à les faire apprécier. Sans doute, le latin a l'avantage de satisfaire un plus grand nombre de lecteurs choisis, et ceux qui auraient à consulter les dictionnaires du docteur Hennecart ne sont pas embarrassés par le latin. Mais on ne peut guère espérer de voir le public français

adopter des ouvrages écrits en cette langue; et si, comme il y a lieu de le penser, le docteur Hennecart avait l'intention d'être utile au public, il aurait bien dû remplacer le latin par le français[1]. Quoi qu'il en soit, l'utilité de ses travaux ne saurait être contestée; tant qu'il n'y aura pas de dictionnaire cambodgien, on sera heureux de pouvoir consulter à la Bibliothèque nationale celui qu'elle lui doit; et quand nous aurons ce qui nous manque à cet égard, les papiers du docteur Hennecart pourront utilement servir de contrôle.

Le docteur Hennecart n'a pas borné ses travaux au seul cambodgien. Par une tendance regrettable en ce sens qu'elle a éparpillé son activité et l'a peut-être empêché de rien finir, mais légitime en elle-même et presque inévitable, ce laborieux médecin a été amené à s'occuper des pays qui, par la géographie et l'histoire, ont de nombreux points de contact avec le Cambodge : l'Annam et le Siam. Aussi trouvons-nous dans ses papiers :

[1] Comme le docteur Hennecart a été aidé par des missionnaires catholiques qui font grand usage du latin, je soupçonne que l'emploi de cette langue est dû à leur influence, que je n'hésite pas à déclarer malheureuse sur ce point. Elle l'a sans doute encore été sur d'autres; plusieurs des titres joints aux manuscrits sur feuilles de palmier, et dont les missionnaires ont été probablement les inspirateurs, sinon les auteurs, ne sont pas acceptables. Je ne sais même si leur latin (je considère celui du docteur Hennecart comme venant d'eux) est toujours de bon aloi, ou du moins suffisamment clair. Parmi les traductions du mot *bat*, on trouve celle-ci : *quatuor galli*, qui ne peut signifier autre chose que « 4 francs ». Ne dirait-on pas une énigme proposée au lecteur?

1° Un *Vocabulaire latin-français-annamite-cambodgien* à quatre colonnes. Le travail primitif paraît avoir été un vocabulaire français-annamite; les significations latine et cambodgienne ont été ajoutées ultérieurement, comme des notes.

2° Un *Petit vocabulaire cambodgien-annamite.*

3° Une *Histoire de Joseph* (fils de Jacob) en siamois et en cambodgien, sur deux colonnes, avec un vocabulaire siamois-cambodgien des mots du texte.

C'est là une partie secondaire et adventice des travaux du docteur Hennecart; mais elle témoigne de son ardeur entreprenante et pourra être consultée avec fruit par ceux qui aborderont d'une manière sérieuse et avec une largeur intelligente les études indo-chinoises.

2. Traductions.

1° Si le docteur Hennecart a fait deux copies du *Lacsanavong* et dépouillé les mots du texte, c'est apparemment qu'il voulait traduire ce roman. Il a, en effet, commencé ce travail, mais sans le finir. Le poëme compte 12,346 vers, et son travail s'arrête au vers 3,305, c'est-à-dire qu'il a fait à peu près le quart. Malgré le désir de la famille, il nous semble impossible de publier un fragment à la fois aussi long et aussi incomplet de la traduction d'un roman. S'il s'agissait d'un texte historique ou autre, dont la connaissance serait pour nous d'un intérêt capital, rien n'empêcherait de publier des fragments, si imparfaits qu'ils fussent; mais le quart du *Lacsanavong*

est trop court pour faire connaître suffisamment le poëme, et trop long pour servir de spécimen. Tout ce qu'on pourrait faire serait d'en détacher un épisode ou deux. Mais, comme cette traduction est précédée d'une analyse très-détaillée des différents chapitres du poëme, que les divers épisodes, les principaux faits, tous les développements y sont indiqués avec le nombre de vers qu'ils absorbent, cette analyse nous semble de nature à être offerte au lecteur, qui, à défaut du corps même de l'œuvre, en aura du moins le squelette et pourra ainsi se faire une idée de la suite du récit et des péripéties de l'action.

2° Outre le *Lacsanavong*, nous avons aussi la traduction d'un fragment du *Tray-Bhum* relatif aux supplices de l'enfer. Le *Tray-Bhum*, malgré ce qu'on a publié à son sujet, n'est pas tellement connu que la partie extraite par le docteur Hennecart ne puisse avoir de la nouveauté et présenter de l'intérêt; en conséquence, nous reproduisons son travail.

3° Le docteur Hennecart a aussi traduit les deux prophéties pour les années 1866 et 1867, dont nous avons parlé à propos des textes. Le lecteur sera sans doute bien aise de voir quelle est au Cambodge la physionomie de ce genre de littérature qui fleurit aussi sous d'autres cieux que le ciel de la Cochinchine et sur d'autres rives que celles du Me-Kong. Une seule de ces traductions a été mise au net par l'auteur; mais le brouillon de l'autre est suffisamment clair, et nous croyons devoir donner ces deux pièces afin que le lecteur puisse démêler la partie fixe et la

partie changeante de ces prophéties annuelles, et voir comment ces deux parties s'adaptent l'une à l'autre.

3. Travaux divers.

Le docteur Hennecart n'a pas fait seulement des traductions, il a aussi commencé plusieurs essais dont aucun ne paraît avoir été poussé jusqu'à un achèvement complet et dont plusieurs sont restés à l'état de simples notes. Nous croyons devoir signaler les principaux :

1° Celui qui mérite d'attirer le premier l'attention est un travail sur les plantes du Cambodge, rangées par ordre alphabétique dans une liste contenant : 1° le nom cambodgien; 2° le nom botanique en latin; 3° le nom de la famille à laquelle chaque plante appartient; 4° ses caractères selon le système de Linnée; 5° son usage indiqué par une initiale majuscule, en cette façon :

Ampu'l. *Tamarindus indica.* — Légumineuses. Monad. triand. A.

La compétence du docteur Hennecart en ces matières nous semble donner à cette liste une assez grande valeur. Une note de sa main la désigne comme particulièrement digne d'être publiée. Quoique la copie que nous en avons n'ait pas produit sur nous l'effet d'un travail définitif, elle est cependant assez claire et assez nette pour que nous en proposions la publication.

2° Liste des cinquante et une provinces du Cam-

bodge avec les noms des dignités qui y correspondent.

3° Fragment de l'itinéraire de Penom-Penh à Mo't-Chreu, avec une liste de noms de lieux, l'indication de leurs positions respectives et quelques autres renseignements. Une carte très-grossièrement faite accompagne ce travail assez imparfait.

4° Exportations à la douane de Penom-Penh en 1862.

5° Un extrait ou résumé du code cambodgien en ce qui concerne le meurtre. C'est un tableau des amendes (sorte de « prix du sang » ou de *Wehrgeld*) déterminées par l'âge et le sexe des victimes. On y voit que la valeur de la femme est toujours inférieure à celle de l'homme; que la valeur de l'homme va en croissant jusqu'à quarante ou cinquante ans où elle est *maxima* (et celle des femmes jusqu'à vingt et un ou trente ans), pour décroître ensuite; que la valeur d'un vieillard de quatre-vingt-six à quatre-vingt-dix ans est égale à celle d'un enfant de un à trois mois; que celle d'un vieillard de quatre-vingt-onze à cent ans est au-dessous de la valeur du plus petit enfant mâle, tandis qu'une femme de quatre-vingt-six à quatre-vingt-dix ans vaut autant qu'une petite fille de quatre à six ans, et une femme de quatre-vingt-onze à cent ans vaut la moitié du prix d'un enfant mâle de un à trois mois, mais trois fois autant qu'une petite fille du même âge, la femme de quatre-vingt-un à quatre-vingt-cinq ans valant autant qu'un enfant mâle de un à trois mois.

6° On trouve aussi dans les papiers du docteur Hennecart des syllabaires cambodgiens et un mémoire adressé à l'administration de l'Imprimerie impériale sur l'utilité, voire la nécessité et les moyens d'imprimer le cambodgien. Bien que ce mémoire existe en double, brouillon et copie, nous croyons qu'il n'a pas été présenté à l'administration de l'Imprimerie; du moins, les questions que nous avons faites à ce sujet, sans insister du reste, ont reçu une réponse négative.

Nous pensons pouvoir dire ici, à l'occasion de ce mémoire, que l'Imprimerie nationale s'occupe en ce moment de créer un corps de caractères cambodgiens. Seulement il existe deux alphabets cambodgiens, le sacré (usité aussi à Siam) et le vulgaire. Ils sont identiques par le fond et par la forme générale des lettres, mais assez différents par certains détails, surtout pour plusieurs lettres de l'alphabet. De ces deux alphabets, l'Imprimerie nationale a adopté le sacré; comme elle aura tout d'abord à imprimer du pâli et que le caractère sacré est spécialement affecté au pâli à Siam et au Cambodge, son choix était pour ainsi dire forcé; mais même sans cette circonstance elle n'eût pu agir autrement; car il lui serait impossible d'accepter le caractère vulgaire tel qu'il est. L'écriture vulgaire, en effet, ne se distingue de l'autre que par la forme particulière donnée à certaines lettres, par les nombreux accents et appendices dont les lettres sont pourvues, et par une certaine ampleur de formes par

suite de laquelle presque toutes les lettres projettent au-dessus ou au-dessous des panaches qui encombrent les interlignes. Pour ce qui est des lettres différenciées par une forme particulière, il n'y a aucun avantage à prendre le caractère vulgaire. Les lettres dont il s'agit se ressemblent les unes aux autres dans le caractère sacré, ce qui peut amener de la confusion, et c'est sans doute pour parer à cet inconvénient que l'écriture vulgaire en a modifié la forme; mais elle n'a réussi qu'à les compliquer, et nous n'avons pas remarqué qu'elle en ait rendu la distinction beaucoup plus facile. Quant aux accents et autres signes propres à l'écriture vulgaire, on peut aussi bien les ajouter aux caractères sacrés, si l'on emploie ceux-ci pour la langue cambodgienne. Reste cette ornementation des lettres, cette multitude de panaches qui envahit l'espace au-dessus et au-dessous des caractères, et qui fera toujours l'effroi des typographes; jamais ils n'admettront un pareil enchevêtrement. Le caractère cambodgien vulgaire, avec sa physionomie propre, est absolument rebelle à la typographie. On ne peut l'y adapter qu'à la condition de le modifier profondément, ce qui conduirait à la création d'un type très-analogue à l'alphabet sacré. Autant vaut adopter tout de suite celui-ci. C'est ce qu'a fait l'Imprimerie nationale.

On assure que les Cambodgiens ne pourront voir sans crier au sacrilége les caractères sacrés employés pour des livres profanes. Il faudra pourtant bien qu'ils s'y habituent, sous peine de renoncer à pro-

fiter des bienfaits de l'imprimerie, à moins qu'ils ne consentent à adopter les caractères latins. Mais nous touchons ici à une trop grosse question pour que l'on puisse même tenter de l'effleurer : qu'il suffise de l'avoir signalée.

IV.

LES ÉTUDES CAMBODGIENNES.

Après avoir essayé de donner une idée des travaux du docteur Hennecart, nous ne pouvons nous empêcher de terminer par quelques réflexions. On a vu que le *Lacsanavong*, le *Tray-Bhum* et d'autres ouvrages moins vastes, copiés et quelquefois traduits par le docteur Hennecart, existent aussi en siamois. Jusqu'à quel point la rédaction cambodgienne et la rédaction siamoise diffèrent-elles? Laquelle des deux est originale? Nous ne saurions répondre avec certitude à ces deux questions; mais nous pouvons conjecturer, sans trop de hardiesse, que la différence doit être très-légère, et voici la réponse que nous empruntons au docteur Bastian sur le second point : « Les contes qui circulent au Cambodge sont pour la plupart empruntés du siamois [1]. » Cela paraît bien exact, et cependant on pourrait élever des doutes. Il fut un temps où le Çambodge dominait sur le Siam, et une suprématie littéraire accompagnait peut-être cette domination politique. Car l'écriture vulgaire des Siamois est visiblement dérivée de l'é-

[1] *Reise durch Kambodja*, p. 348.

criture cambodgienne; quant à leur écriture sacrée, c'est l'écriture cambodgienne elle-même, et les Siamois l'appellent « cambodgienne ». N'ont-ils donc emprunté aux Cambodgiens que l'écriture? et ne serait-on pas fondé à croire que leur vasselage intellectuel a été beaucoup plus complet? A la vérité on pourrait, tout en admettant cette hypothèse, la compléter par une autre tout aussi vraisemblable : c'est que la littérature cambodgienne, ayant été communiquée au Siam par le Cambodge au temps de sa puissance, aurait péri dans son pays d'origine pendant une période de revers et d'anarchie et lui serait revenue plus tard sous la forme d'un prêt siamois. De pareils chassés-croisés sont bien dans le ton de l'histoire asiatique. Bien entendu, nous n'affirmons rien, et nous n'entreprenons pas de résoudre la question. Nous signalons seulement un problème. Une chose seule est certaine, c'est que la littérature cambodgienne se présente à nous aujourd'hui comme empruntée au Siam, et que la plupart des ouvrages cambodgiens dont on nous apporte soit des textes, soit des traductions, ne peuvent pas être considérés comme étant plutôt cambodgiens que siamois; ils sont indochinois. La littérature cambodgienne ne peut pas être considérée comme originale.

Quand bien même on réussirait à établir l'originalité de cette littérature relativement à la littérature siamoise, toujours resterait-il qu'elle est, à l'égard de la littérature indienne, dans un état de dépendance certaine et absolue. Cela est particulièrement

vrai de la littérature sacrée, entièrement bouddhique, et qui, par conséquent, n'a rien de national. Les livres sacrés du Cambodge, comme ceux de Birma et de Siam, sont traduits du pâli. De ce côté donc, manque absolu d'originalité, à moins qu'il n'y ait certains développements de la littérature religieuse propre au Cambodge, ce qui paraît très-peu probable. La littérature profane a certainement des allures plus libres; mais on devine de prime abord (et le peu de renseignements que nous avons confirme cette conjecture) qu'elle s'inspire en tout des idées, des principes, des notions de tout genre, des faits réels ou fabuleux qui remplissent les livres sacrés. On peut donc affirmer avec pleine assurance que la littérature cambodgienne manque d'originalité. Considérée d'une manière générale et dans ses origines, elle est foncièrement indienne; envisagée d'une manière plus spéciale, elle est dans une connexion intime avec la littérature siamoise. Voilà deux points qu'il ne faut pas perdre de vue et grâce auxquels des faits très-étonnants au premier abord s'expliquent sans difficulté. Ainsi on a manifesté une profonde surprise d'avoir retrouvé dans des ouvrages siamois et cambodgiens des fables de La Fontaine. Il n'y a rien là de si extraordinaire; La Fontaine a dit bien haut qu'une partie de ses fables lui venait de l'Inde, et ce n'est déjà plus d'hier que l'on connaît l'*Hitopadeça* et le *Pantchatantra*, ainsi que l'évolution par laquelle les fables contenues dans ces recueils, portées d'un côté par le bouddhisme dans l'Indo-Chine et la Chine,

ont, d'un autre côté, pénétré par le *Kalilah et Dimnah* dans la Perse, d'où elles se sont répandues en Europe.

La littérature cambodgienne n'a donc ni l'importance ni l'originalité que peuvent être tentés de lui attribuer ceux qui en abordent l'étude sans préparation. Ce qu'elle doit avoir de plus original, ou plutôt la seule portion de cette littérature qui doive être originale, ce sont les annales et tous les autres documents propres à faire connaître l'histoire du pays. Et encore, pour les interpréter, faut-il savoir autre chose que le cambodgien pur; car, à chaque instant, on est exposé à se heurter à des difficultés dont les études indiennes peuvent seules fournir la solution. Pour qui ne voit et ne connaît que le Cambodge, une foule d'obscurités défieront nécessairement l'intelligence la plus sagace. Le nom même du pays donne une idée de cette difficulté : *Khmer* est le mot indigène; *Cambodge* (Kambudjya) est un nom indien. Dans une foule de cas, on rencontre cette dualité : un mot indigène, un mot étranger correspondant. Quand le mot étranger est seul, sans équivalent, la difficulté est plus grande encore; on ne la soupçonne même pas.

Que conclurons-nous de tout cela?

1° Que ceux qui abordent l'étude du cambodgien doivent commencer par se rendre un compte exact de la littérature cambodgienne et de ses rapports avec les autres littératures orientales, afin de ne pas se faire d'illusion sur son importance et son originalité.

2° Que, à moins d'être très-versés dans les littératures classiques sanscrite et pâlie, ils doivent s'attacher spécialement à l'étude de la langue et à l'interprétation des documents historiques. L'étude des livres religieux doit être abandonnée ou abordée avec de grandes précautions, car elle est, pour ainsi dire, fermée à ceux qui ignorent le pâli, et ne peut se faire avec succès qu'à la lumière des ouvrages écrits en langue pâlie. Pour les romans, le danger est moins grand, et ils peuvent être fort utiles pour faire acquérir une connaissance approfondie de la langue cambodgienne; et cependant, pour les lire avec fruit, il faut être initié à l'enseignement religieux.

3° Qu'il importe beaucoup d'être renseigné le plus possible sur les langues et les littératures pâlie et sanscrite, source certaine des littératures sacrées et profanes de l'Indo-Chine. Le manque de culture à cet égard est une lacune qui ne peut que nuire tôt ou tard et plus ou moins à tous les travaux dont la littérature et même la langue du Cambodge seraient l'objet. Le docteur Hennecart lui-même en a fait l'épreuve, car il y a dans ses papiers deux ou trois feuilles où il avait réuni les désinences de la déclinaison sanscrite.

4° Qu'il importe essentiellement, dans tous les travaux littéraires ou philosophiques qu'on entreprendra, de distinguer ce qui est cambodgien et ce qui est âryen (pâli-sanscrit). Ce départ est très-important, et nous recommandons qu'on tienne grand compte de cet avis dans le Dictionnaire cambodgien-

français qu'on nous donnera un jour ou l'autre. Puisse cet ouvrage ne pas rappeler le Dictionnaire siamois de Pallegoix, qui, entre autres défauts très-graves, a celui de mêler les mots pâlis et siamois sans avertir le lecteur, sans jamais rien distinguer ni expliquer, et où nous trouvons, par exemple, des mentions comme celle-ci : « *Khrŭt*, aigle fabuleux qui, dit-on, dévore les hommes, » pour le terme que tous les indianistes et même beaucoup de ceux qui ne le sont pas connaissent sous la forme *Garuda!*

Si l'on se propose de savoir le cambodgien uniquement pour faire le commerce et suffire aux exigences de la vie ordinaire, la connaissance du sanscrit, du pâli et des livres écrits dans ces deux langues est sans doute fort inutile, et il peut sembler ridicule d'en recommander l'étude. Mais, du moment que l'on a l'ambition de servir les intérêts généraux par une œuvre durable, sérieuse, scientifique, il est impossible d'étudier sérieusement le cambodgien et les autres langues de l'Indo-Chine sans avoir une connaissance suffisante du sanscrit, du pâli qui en dérive, des littératures dont ces deux langues ont été les instruments, et des principaux travaux de la science européenne sur cette branche de l'orientalisme.

L. Feer.

TRADUCTIONS ET AUTRES TRAVAUX

DU DOCTEUR A. HENNECART.

Nous choisissons dans les papiers du docteur Hennecart les morceaux suivants :

1° Sommaire du *Lacsanavong ;*

2° *Tray-Bhum* (extrait du premier chapitre);

3° *Almanach prophétique pour 1865* (an du Bœuf);

4° *Almanach prophétique pour 1866* (an du Tigre);

5° *Amendes pour le meurtre* (extrait du code);

6°. *Plantes utiles rangées dans l'ordre alphabétique cambodgien.*

Il y aurait lieu à bien des remarques et à bien des explications; je n'ai pas voulu entrer dans cette voie, je me suis borné au strict nécessaire. C'est à peine si j'ai mis quelques notes indispensables. Je rappelle, ce qui a déjà été dit, que l'auteur n'a mis la dernière main à presque aucun de ses travaux.

1° SOMMAIRE DU ROMAN-POÈME LACSANAVONG.

I.

Dédicace, 1-12. — Promotor, roi de Péaréansey, conduit sa femme Ampha et son fils Leăcsănăvong se promener dans la forêt. Préparatifs de départ. Toi-

lette de la reine. Arrivée dans la forêt. Jeux des femmes et des soldats, 13-126.

Une ogresse, veuve de Ngo, qui errait dans le bois, entendant leurs cris joyeux, s'approche et se change en cerf d'or. A la prière de sa femme, Promotor saute à cheval et s'élance à la poursuite de l'animal. L'ogresse dévore le cheval du roi, puis, se changeant en une belle jeune fille, tire le roi de son évanouissement et lui raconte que, née d'une fleur, elle a été élevée par un ange dont elle a reçu le pouvoir de vaincre les géants. C'est elle qui a mis en fuite l'ogresse qui a effrayé Promotor, et elle s'offre à le reconduire dans son royaume. En échange de ce service, le roi lui propose de l'épouser, car il veut tuer Ampha qui l'a, dit-il, fait tomber dans un piége en l'envoyant à la poursuite d'une ogresse, 235-352.

De retour auprès de ses soldats avec sa compagne, il entre dans une violente colère et donne l'ordre de mettre à mort Ampha, que les soldats emmènent malgré ses supplications et les prières de son fils, 353-459. — Leăcsănăvong la suit et veut mourir avec elle. Les soldats, ne pouvant le détacher des bras de sa mère, vont demander de nouveaux ordres au roi qui reste inflexible, 460-675.

II.

Ampha adresse aux génies une fervente prière. Ammoren-en-Cosey vient à son secours et arrête le bras des bourreaux. Ceux-ci, frappés de cette intervention divine, laissent la vie à la reine et à son fils

et reviennent annoncer au roi que ses ordres sont accomplis. Promotor emmène l'ogresse dans son royaume; de leurs amours naît une fille appelée Cosum Cumarey, 676-868. — Ampha et son fils se mettent en marche à travers la forêt et arrivent auprès d'une pièce d'eau où ils s'endorment dans les bras l'un de l'autre, 869-936. — Viroloméat Asuro, roi des Jéac, les aperçoit. Saisi d'un violent amour pour la reine, il veut l'emmener dans son royaume de Moiura, 937-1092. — Celle-ci refuse de se séparer de son fils; mais le Jéac menace de le tuer si elle résiste, et elle se laisse emmener de force, abandonnant son fils endormi par l'art magique de Viroloméat, 1093-1240. — Douleur et plainte d'Ampha; elle confie à une troupe de singes son *sbăy* qui servira plus tard à Leăcsănăvong pour retrouver le chemin suivi par sa mère, 1241-1305.

Arrivé au palais, le Jéac charge les femmes d'adoucir la douleur d'Ampha. Celle-ci leur raconte ses malheurs et les renvoie sans écouter leurs consolations, 1305-1397.

III.

Le Jéac, dont cette résistance augmente la passion, va lui-même vers la reine pour la persuader. Ampha demande le secours des anges. Les prières ni les menaces du roi ne peuvent triompher de sa vertu, 1398-1494. — Au moment où elle va être vaincue par la violence, sa prière est exaucée et En Prôm lui enlève les attributs de son sexe. Viroloméat confus

se retire et envoie ses femmes pour lui offrir des présents et ses musiciens pour essayer de faire diversion à sa douleur, 1495-1623.

Leăcsănăvong s'éveille enfin et ne trouve plus sa mère. Douleur et plainte du prince. Il se met en marche dans la forêt cherchant la reine, 1623-1728. — Après avoir erré pendant sept jours, il arrive à l'ermitage du pieux anachorète P. Eysey qui avait autrefois trouvé dans la forêt une petite fille née d'une fleur de nénuphar. Il l'avait recueillie et appelée *Késar Coléan*. En l'absence du solitaire, celle-ci offre au prince des fruits pour réparer ses forces, 1624-1820. — Les deux enfants se mettent à manger et à jouer, 1821-1936. — Au retour de P. Eysey, Leăcsănăvong lui demande à être son disciple et à étudier sous sa direction les arts magiques. Jeux et chants des enfants en l'absence du solitaire, 1937-2090.

IV.

Le prince se livre, sous la direction de P. Eysey, à l'étude de la magie et y fait de grands progrès. Il obtient la permission d'aller à la recherche de sa mère. Le solitaire lui donne pour l'aider un cheval enchanté, 2091-2208. — Adieux de Késar et de Leăcsănăvong, 2209-2388. — Départ du prince. Sa douleur d'être séparé de la jeune fille. Son voyage à travers la forêt, 2389-2523. — Les singes qui ont reçu le *sbăy* de sa mère le lui remettent et lui indiquent le chemin qu'il devra suivre pour la re-

trouver, 2523-2628. — Cependant la mère n'a pu se consoler de l'absence de son fils; un songe lui montre leur prochaine réunion, 2628-2734.

Leăcsănăvong arrive au pays de *Moiura*. Craignant d'être reconnu, il prend, d'après le conseil de son cheval, la figure de P. Eysey. Étonnement des Jéacs à sa vue; ils l'accueillent et lui offrent des présents, 2734-2818.

V.

Leăcsănăvong interroge les Jéacs sur leur roi et apprend que sa mère est dans le palais, 2819-2891. — La nuit venue, il y pénètre à travers les esclaves endormis et s'introduit dans l'appartement de sa mère, 2892-2962. Entrevue de la mère et de son fils. Leăcsănăvong emmène la princesse à la montagne de *Prâchăn Kiri* après avoir laissé dans la chambre un défi au roi Jéac, 2963-3028. — Sa mère essaye en vain, en lui peignant la puissance du prince de Moiura, de l'empêcher de le combattre, 3029-3068. — Viroloméat, furieux de l'enlèvement de sa femme, lève une nombreuse armée pour combattre le jeune prince. Énumération des troupes, 3069-3172. — Malgré les sinistres prédictions du devin, le roi vient présenter la bataille à Leăcsănăvong. Ses pressentiments funestes sur l'issue du combat, 3172-3286. — Combat[1]. Prouesses de Leăcsănăvong qui met en déroute l'armée de son en-

[1] C'est ici, au moment où commence la rencontre des deux adversaires, que s'arrête la traduction du docteur Hennecart (vers 3305).

nemi, 3286-3375. — Le Jéac, blessé, se réfugie dans un nuage, se change en *canha* et arrive à Leăcsănăvong (*sic*) avec une nombreuse suite de *Tip âcsâr.* Le jeune prince, mis en garde par son cheval, les chasse à coups de flèches, 3375-3452. — Viroloméat prend alors la figure de P. En, en même temps que ses soldats revêtent la forme d'anges montés sur différents animaux, 3453-3503.

VI.

Le cheval enchanté démontre à Leăcsănăvong qu'il a véritablement affaire au roi des Jéac, et Leăcsănăvong, persuadé, le met à mort, 3504-3538. — L'armée ennemie se rend à discrétion. Le prince accepte leur soumission, va retrouver sa mère et lui annonce sa victoire, 3539-3671. — Douleur des Jéacs à la nouvelle de la mort de Viroloméat, 3672-3745. — Chants funèbres et funérailles du roi et des soldats tués dans le combat, 3746-3848.

Leăcsănăvong rassemble l'armée des Jéacs pour se rendre à la capitale. Dénombrement de cette armée. Toilette des femmes. Préparatifs de départ, 3849-3968. — Arrivée à une montagne. Halte. Chasse. Jeux des soldats et des femmes dans la forêt, 3969-4053. — Entrée dans la capitale de *Moiura.* Leăcsănăvong est proclamé roi du pays, 4054-4096. — Le prince fait un songe et veut aller retrouver Késar. Sa mère l'en détourne et lui persuade d'aller d'abord tirer vengeance de Jeackhney qui, par ses

artifices, les a fait abandonner au milieu des forêts, 4097-4245.

VII.

Leăcsănăvong fait expliquer son songe par le devin et par son cheval, 4245-5350. — Il rassemble son armée et confie la régence à Virolovong, fils du feu roi. Toilette du roi, de la reine et des femmes, 4350-4448. — Départ. Ils passent par l'endroit où ils ont été abandonnés, 4449-4486. — Ils arrivent dans le royaume de Péaréansey. Terreur des habitants du pays à leur approche. Frayeur de Promotor, de sa femme et des esclaves, 4487-4615. — Plaintes de Promotor. Il rassemble son armée, 4616-4714. — Leăcsănăvong lui envoie trois hérauts pour le sommer de faire sa soumission et de livrer Jeackhney. Réception des envoyés. Promotor répond qu'il présentera la bataille dans trois jours, 4715-4822. — Jeackhney offre de prendre la forme de Promotor et d'aller combattre à sa place. Elle s'arme et marche à la rencontre de l'armée. Combat. Jeackhney est faite prisonnière, 4823-4957.

VIII (manque)[1].

Leăcsănăvong envoie de nouveaux hérauts à Promotor pour lui dire qu'il est prêt à combattre en-

[1] Dans les deux copies du docteur Hennecart, ce chapitre manque et est remplacé par un résumé en prose. Le docteur ne dit pas si cette lacune est spéciale au manuscrit indigène qu'il a eu entre les mains, ou si elle est commune à tous les manuscrits.

core s'il veut venir combattre de sa personne; sinon, qu'il devra faire hommage de son royaume. Promotor, effrayé de la puissance de son adversaire, fait sa soumission et vient offrir à Leăcsănăvong tout ce qu'il possède ainsi que la jeune Cosŭm, fille qu'il a eue de Jeackhney. Les deux souverains et Ampha se reconnaissent et oublient leurs torts réciproques. On rassemble le conseil pour juger Jeackhney.

IX.

Cosŭm demande à Promotor la grâce de sa mère, 4958-4972. — Le roi donne l'ordre d'aller noyer celle-ci, 4973-4986. — Jeackhney se change en une belle jeune fille et implore le pardon du roi, 4987-5009. — Celui-ci refuse et Jeackhney est précipitée dans la mer, 5010-5028. — Promotor donne une escorte à son fils, qui arrive à Péaréansey avec sa mère, 5029-5073. — Késar n'a pu se consoler du départ de Leăcsănăvong. Mort de P. Eysey, 5074-5103. — Douleur et plaintes de Késar, elle veut se pendre, 5104-5150. — Deux perroquets la consolent et l'empêchent d'exécuter son projet, 5151-5180.

Cinq Kinarey la [viennent] trouver et la consolent, 5181-5268. — Elles enterrent P. Eysey et emmènent Késar, 5268-5360.

Leăcsănăvong part pour aller chercher Késar. Ses adieux à son père et à sa mère, 5361-5481. — Au bout de sept jours, il arrive avec son cheval enchanté à la montagne, trouve l'ermitage en cendres

et Késar disparue. Douleur du prince, 5482-5588. — Les perroquets lui apprennent que, P. Eysey étant mort, Késar est allée demeurer avec les Kinar, 5589-5645.

X.

Une Kinar de retour à la montagne voit le prince, celui-ci lui demande des nouvelles de Késar et la prie de le conduire auprès d'elle, 5646-5785. — Il fait en passant une politesse à cette Kinar, 5786-5876. — Il arrive au Cuhéa et retrouve Késar, 5877-5927. — Entrevue des deux amants, 5928-5981. — Il veut se coucher et Késar fait une scène de jalousie à Leăcsănăvong, 5982-6071. — Les Kinarey, irritées contre Késar, veulent lui enlever son mari, 6072-6098. — Leăcsănăvong remporte sur Késar la première victoire, 6097-6127. — Les Kinarey s'efforcent de séduire le prince, 6128-6202. — Une d'entre elles, Si Sôvana, l'entraîne à la montagne sous prétexte de se guérir de la fièvre. Arrivé là, le prince la guérit en contentant son amour, 6210-6278.

XI.

Séjour de Leăcsănăvong au Cuhéa des Kinar, 6279-6363. — Il veut retourner vers son père avec Késar et emmener les Kinar qui refusent de le suivre, 6364-6516. — Départ de Leăcsănăvong, 6516-6551. — Ils s'arrêtent à une pagode pour se reposer. Bain et toilette, 6552-6658.

Le pithiathôr Mohengsa les surprend pendant leur sommeil. Épris des charmes de la princesse, il répand un charme sur eux et enlève Késar, 6659-6706. — Douleur de la princesse à son réveil. Mohengsa essaie en vain de la consoler, 6707-6788. — Le pithiathôr Chanthéa, attiré par ses cris, injurie Mohengsa qui le lui rend avec usure, 6789-6837. — Ils en viennent aux mains et se tuent l'un l'autre, 6837-6859. — Késar reste seule et exhale ses plaintes. Ses terreurs dans cette solitude, 6860-6966.

XII.

Un ange (Rĕac) a pitié d'elle, se change en Préam Prŭ'h et vient trouver la princesse, 6967-6994. — Il la rassure (6995-7002) et lui donne un anneau magique qui la change en homme lorsqu'elle le met à son annulaire, 7003-7074. — Késar, sous la forme d'un Préam, se remet en route à la recherche de son époux et parcourt la forêt, 7075-7110.

Cependant Leăcsănăvong, qui n'a pas retrouvé la princesse à ses côtés en s'éveillant, s'abandonne à la douleur avec son cheval et se met à sa recherche, 7111-7223. — Leurs recherches sont vaines, et, après avoir erré longtemps, ils arrivent au royaume de Obâl où règnent Crot-Sorcan et sa femme Moni-Ampor, 7224-7305. — Leăcsănăvong s'y arrête pour continuer ses recherches, qui sont encore vaines, 7306-7373. — Il aperçoit, sur la porte de sa maison, une vieille appelée Méaléa, à laquelle il va de-

mander l'hospitalité après s'être changé en pauvre pour n'être pas reconnu, et avoir caché ses armes dans un coin du jardin, 7374-7404. — Il raconte à Méaléa qu'il est un pauvre diable qui a perdu sa femme, lui en demande des nouvelles et la prie de le recevoir chez elle, 7404-7460. — Conseils de Méaléa, 7461-7574. — Grande fête donnée par le roi. Leăcsănăvong y va dans l'espoir de retrouver Késar; il y aperçoit Jisun Somaley, fille du roi, et en devient amoureux, 7575-7645.

XIII.

Leăcsănăvong fait part de son amour à Méaléa et lui demande de le présenter à Jisun Somaley comme esclave, 7646-7761. — Il fait un dragon avec des fleurs et lui met dans la bouche une lettre pour Jisun, 7762-7781. — Méaléa va offrir ce dragon à la princesse et lui parle de Leăcsănăvong que la princesse fait inviter à venir la saluer, 7782-7842. — Jisun, restée seule, lit la lettre du prince et fait une réponse qu'elle remet dans la gueule du dragon, 7843-7932. — Le lendemain, la jeune princesse rend le dragon à Méaléa et lui en demande un autre pour le jour suivant. Leăcsănăvong lit la lettre, 7932-8037. — A la nuit, il va chercher ses armes, monte à cheval et se rend au palais, 8038-8113. — Laissant son cheval, il entre dans le palais et pénètre dans l'appartement de la princesse, qu'il trouve endormie. Portrait de Jisun. Après avoir feint d'être

en colère, elle s'abandonne au prince, qui s'endort sur le côté (?), 8114-8269. — Le matin, les femmes, ne voyant pas la princesse entrer dans son appartement, [la cherchent] et l'aperçoivent dans les bras d'un homme. Elles vont prévenir le roi, qui entre dans une violente colère, 8270-8336. — Il rassemble ses soldats pour aller combattre Leăcsănăvong, 8337-8375.

XIV.

La reine Moni-Ampor, apprenant les intentions du roi, va lui demander grâce pour sa fille, mais ne peut l'apaiser, 8376-8421. — Le roi vient avec son armée assiéger l'appartement de Jisun. Leăcsănăvong la rassure et se change en dragon, 8422-8537. — Les soldats effrayés se débandent, et le roi, dans sa terreur, donne sa fille à Leăcsănăvong, 8538-8615. — Celui-ci vient saluer le roi, qui le présente à sa femme, 8616-8745. — On fait la cérémonie de l'Apphisit, 8746-8845.

P. Sorivong envoie les servantes chercher Méaléa qu'il remercie et comble de présents, 8846-8904.

Cependant Préam Késar, que Leăcsănăvong a laissée enceinte, erre seule dans la forêt. Elle finit par arriver au royaume de Obâl et s'arrête à l'abri d'un arbre, 8905-8932.

Un chasseur (Préan) rencontre Késar, qui lui raconte ses malheurs et lui demande de la recueillir. Préan la console et lui apprend que le pays est en fête à cause du couronnement d'un prince nommé

Leăcsănăvong. Douleur de la princesse. Préan la conduit dans sa demeure, 8933-9086.

XV.

Préam conduite au palais par le chasseur. Admiration que cause dans la ville sa beauté, 9090-9166. — Elle est présentée à Leăcsănăvong, qui la prend comme Mohalec, 9167-9304. — Il la présente à sa femme et aux esclaves, 9305-9340. — Amitié du roi pour Préam, qui devient sa compagne inséparable, 9341-9446. — Fureurs jalouses de Jisun. Elle accuse Préam d'avoir voulu attenter à son honneur, 9447-9627. — Le roi, transporté de colère, donne l'ordre d'arrêter Préam et de la mettre à mort. Elle est conduite en prison, 9627-9725. — Sur l'ordre du roi, Préam est amenée et battue de verges jusqu'à ce qu'elle tombe sans connaissance, 9725-9793.

XVI.

Douleur et prières de Préam, 9794-9864. — Elle est conduite au supplice : au moment de recevoir la mort, elle reprend sa forme de femme et accouche d'un fils; elle meurt, 9865-9923. — Cette nouvelle est portée au roi. Douleur et regrets du prince. Chacun va voir cette merveille et tous tombent sans connaissance, 9923-10053. — Le cheval magique, qui arrive sur ces entrefaites, perd aussi le sentiment, 10054-10077. — L'ange *Polea-Hoc* les rappelle tous à la vie, 10078-10096. — Leurs

plaintes et leurs gémissements, 10097-10242. — Préparatifs des funérailles de Préam, 10243-10430. — *P. Set Moha Prôm* vient enlever le cadavre de Préam et la ressuscite; elle devient une *chi bôs* appelée Chano Reongsey, 10431-10685. — Douleur de Leăcsănăvong en ne retrouvant ni Préam, ni son cheval; il consulte le devin, 10686-10825. — Jisun met au monde un fils, 10825-10879.

XVII.

Pendant que Leăcsănăvong songe à retrouver Préam Késar, Jisun, sur les représentations de son père, va visiter son mari, 10880-11092. — On donne des noms aux deux enfants; l'aîné est appelé Késar Sorivong, l'autre Vông Somali, 11092-11130. — Leăcsănăvong part à la recherche de Préam Késar avec son fils. Ses adieux au roi, à la reine et à sa femme, 11131-11320. — Voyage du prince sous la figure d'un marchand appelé *Péanich Késar*, accompagné de son fils Sengréa-Van et de deux pages. *Serey băripôt* et *Chantéa-Ro't*, 11321-11401. — Un Veăju-pheac vient se jeter sur l'escorte pour dévorer les soldats. Leăcsănăvong le combat et le blesse; mais, dans sa fuite, le Veăju-pheac emporte le petit prince et ses deux pages et les attache sur le sommet de la montagne pour les dévorer plus tard, 11402-11606. — Un ange, ému de compassion pour eux, arrive sous la forme d'un vieillard, les délivre et disparait, 11607-11708. — Les trois enfants s'éloignent à la recherche de leur père et arrivent auprès

d'une pièce d'eau, où ils s'arrêtent, 11709-11802. — Le Veăju-pheac se met en vain à leur poursuite, 11802-11837.

Phŭchông, roi des dragons, se promenant du côté de cette pièce d'eau, rencontre le jeune prince, l'emmène comme fils adoptif et le comble d'honneurs et de richesses, 11838-12035.

Leăcsănăvong, désolé de la perte de son fils, consulte le devin, qui le rassure sur le sort du prince, 12035-12108. — Il se met en route et, après sept mois de recherches inutiles, arrive au royaume de *Apphey*, gouverné par le roi *P. Bat-Sanghun*, 12109-12162. — La jeune princesse Sa Sonthor, fille de ce roi, est tourmentée par l'ennui; elle fait un songe, 12162-12214. — Le roi emmène toute sa cour et se rend sur la montagne à une chapelle magnifique. Divertissements et jeux, 12241-12346[1].

2° TRAY-BHUM.

1er volume (vers le milieu).

Il y a huit enfers différents. Voici leurs noms : 1° Sânhip nŏrôc; 2° Calsot nŏrôc; 3° Sâankhéat nŏrôc; 4° Rurup nŏrôc; 5° Mâha-Rurup nŏrôc; 6° Tŏ'p nŏrôc (Ru'tamphena nŏrôc); 7° Mâha-Tŏ'p nŏrôc; 8° Avichey nŏrôc (Ru'mâha-Avichey nŏrôc)[2].

[1] Cette fin n'est guère satisfaisante et ne renferme pas un dénoûment. Mais c'est ce que nous trouvons dans les papiers du docteur Hennecart.

[2] Les noms pâlis des huit *Naraka* sont : Sañjivâ, Kâḷasutta, Sanghâta, Roruvo, Mahâroruvo, Tapana, Patâpana, Avici.

Ces huit différents enfers sont situés au-dessous de la terre que nous habitons.

1. L'enfer Sânhip est situé au-dessus de tous les enfers, lesquels se succèdent sans interruption jusqu'à l'enfer Mâha-Avichey qui est le plus inférieur. Dans cet enfer Sânhip on reste 500 ans. Et, comme un jour et une nuit de cet enfer équivalent à 900,000 années terrestres, les 500 années que l'on y passe représentent 162 billions de nos années.

2. Dans l'enfer Calsot, on reste 1,000 années; pour compter à notre manière, il faut 3,900,000 années pour représenter un jour et une nuit de cet enfer. On reste 1,000 ans dans l'enfer Calsot, de sorte que, d'après notre supputation humaine, on y séjourne pendant 1,296 billions d'années.

3. Dans l'enfer Sâankhéat on séjourne 2,000 ans; un jour et une nuit de cet enfer équivalent à 144 millions de nos années.

4. Dans l'enfer Rurup, on séjourne 4,000 années; un jour et une nuit de cet enfer Rurup équivalent à 576 millions de nos années.

5. Le séjour dans l'enfer Tŏ'p est de 16,000 années; un jour et une nuit de cet enfer, comptés à notre manière, représentent 9,216 millions d'années.

6. Dans l'enfer Mâha-Tŏ'p, si on voulait compter le temps de séjour par années et par mois, il n'y aurait pas assez de chiffres pour en exprimer le nombre.

7. On séjourne 8,000 ans dans l'enfer Mâha-

Rurup; un jour et une nuit de cet enfer équivalent à 2,304 millions de nos années terrestres.

8. L'enfer Avichey[1].

Ces huit enfers ont quatre côtés. Les parois sont en fer; leur étendue est de 8,000 lieues dans tous les sens; les parois ont 80,000 brasses de hauteur de tous les côtés, et la paroi supérieure a huit lieues d'épaisseur. Il y a une porte de chaque côté. Les âmes[2] qui y sont enfermées sont très à l'étroit et *plongées dans l'obscurité* sans pouvoir sortir et [se débarrasser] des pieux pointus qui les piquent.

Le feu de l'enfer brûle perpétuellement sans jamais s'éteindre jusqu'à la fin de l'année.

Parmi ces huit enfers, deux sont entourés d'autres enfers, quatre de chaque côté, entourés d'une double enceinte. Il y en a ainsi seize d'une étendue de huit lieues.

Ces enfers en ont eux-mêmes autour d'eux d'autres petits, en si grand nombre qu'on ne peut les compter.

Les huit grands enfers et ceux qui les entourent immédiatement sont en tout au nombre de cent trente-six. Dans les huit grands enfers il y a peu de torsionnaires, il n'y en a que dans ceux qui leur servent de ceinture.

Il y a, dans chacun de ces petits enfers, un tor-

[1] Le paragraphe relatif au huitième enfer est resté en blanc.

[2] *Sât* se dit également des hommes et des animaux; le mot *âme* est mal appliqué ici, puisque d'après les doctrines bouddhistes le corps accompagne l'âme aux enfers. (H.) — Ce mot doit être le sanscrit *sattva* « être ».

sionnaire par patient, et ces torsionnaires sont des hommes qui, pendant leur vie, ont commis des fautes; mais, comme ils ont aussi fait de bonnes actions, ils sont jusqu'à leur mort torsionnaires pendant quinze jours et *damnés*[1] pendant quinze jours, après quoi ils redeviennent torsionnaires.

Lorsqu'ils sont torsionnaires, ils sont dans un lieu de bonheur et frappent, déchirent, coupent, tuent les habitants de tous les enfers. Quand ils sont à leur tour soumis aux supplices, ce sont d'autres torsionnaires qui viennent frapper, déchirer, lacérer tous les patients. Ils sont continuellement soumis à ces alternatives jusqu'à ce que leurs péchés soient expiés. A ce moment, les uns deviennent torsionnaires en titre, les autres, après l'expiation de leurs péchés, meurent et prennent une autre naissance ailleurs.

Les torsionnaires sont comme (pradoch) (*sic*); les uns sont anges pendant le jour, suppliciés pendant la nuit; les autres, suppliciés pendant le jour, anges pendant la nuit. Les uns sont anges pendant la lune croissante et suppliciés pendant la lune décroissante; d'autres, suppliciés pendant la lune croissante et anges pendant la lune décroissante.

Alors P. Chŏ't da loc Cabal prend l'interrogatoire où il a écrit, et examine les réponses faites. Puis, P. Jom Réach l'invite à monter au ciel. Si un homme a péché, on lui rappelle sa faute, et s'il ignore si c'est bien lui qui a commis les fautes qu'on lui impute et

[1] Soumis aux supplices infernaux, patients, suppliciés (?). (H.)

s'il ne peut l'expliquer, alors P. Chŏ't da loc Cabal prend le catalogue écrit sur une peau de chien, l'examine, le lit pour que le coupable l'entende et lui dit : « O homme! est-il véritable que tu as commis telle ou telle faute? » Le pécheur qui n'ose pas mentir répond : « C'est bien moi qui ai commis ce péché. » Aussitôt P. Som plus Bal ordonne au torsionnaire de le conduire au châtiment sévère ou léger qu'il a mérité. Si un homme a fait le bien, mais a aussi commis des fautes, un ange fait conduire l'homme à la balance où se pèsent les péchés et les bonnes actions. Si les bonnes actions font pencher la balance, on l'envoie d'abord jouir de la félicité. Si les péchés l'emportent, on l'envoie aux tourments de l'enfer. Et quand ces tourments ont expié ses fautes, il monte alors jouir du bonheur. Si la somme des fautes d'un homme est juste égale à celle de ses bonnes actions, P. Som Réach lui ordonne de devenir torsionnaire pendant quinze jours, jouissant du bonheur des anges, et de souffrir pendant quinze jours les différents supplices de l'enfer et d'alterner ainsi sans interruption jusqu'à l'expiation de ses péchés.

Si un homme vient à naître et ne comprend pas la vertu et le vice, ne sait pas respecter Bouddha, sa doctrine et les bonzes, n'a pas fait l'aumône, a été avare de ses biens, [si] sachant que quelqu'un fait l'aumône [il] l'a empêché par des paroles de continuer, n'a pas aimé ses frères, n'a pas eu pitié des animaux, a voulu tuer quelqu'un, le voler, a eu des relations intimes avec la femme d'un autre, a parlé

à tort et à travers, s'est adonné aux plaisirs, a murmuré ou insulté ou *composé* des philtres, n'a pas respecté les vieillards; tous ceux qui ont commis ces fautes vont renaître dans les grands enfers, où ils souffrent les plus grands tourments et où ils restent un nombre innombrable d'années.

1° Quant aux petits enfers qui servent de ceinture à l'enfer Sânhip situé au-dessus de tous les autres, lorsque P. Méha dubitiréa Bat conduisit P. Nim réach bôrŏm Puthisat (Somona cudom) visiter le Sânhip, il vit ce grand lieu de supplice entouré de seize petits enfers nommés *Osat nŏrŏc*. Le premier s'appelle Vitarâni nŏrŏc. Si un homme riche, possesseur de beaucoup de biens et puissant, usurpe les biens d'un homme pauvre, après sa mort, il renaît dans cet enfer. Tous les torsionnaires saisissent des fourches, des pieux pointus, des épées, des lances et des couteaux de toute espèce, le frappent, le taillent, le coupent avec des fers chauffés au rouge et le brûlent comme du feu tous les jours; et il y a un torrent nommé Vita Coranineáté; l'eau de ce torrent cause d'insupportables cuissons. Sur les bords de ce torrent est une forêt de roseaux remplis d'épines comme des lames et brûlant comme la flamme sans discontinuer. Si les suppliciés, piqués, coupés, tourmentés par les torsionnaires, veulent se sauver dans l'eau, alors les épines des roseaux les brûlent et leur déchirent le corps en morceaux qui restent fixés aux épines. Il y a aussi d'énormes pieux en fer, et ceux qui ont échappé aux épines des roseaux tom-

bent et se déchirent le corps sur ces pieux brûlants. Ces pieux ont de nombreuses feuilles de nymphéa qui piquent comme un poignard et brûlent comme le feu, de sorte que, quand les damnés tombent des pieux, ils restent longtemps arrêtés par les feuilles de nymphéa, puis tombent dans l'eau salée où ils se roulent en proie à d'affreuses douleurs pour arriver à une eau qui pique comme des couteaux, et les damnés qui sont dans les eaux brûlantes qui les consument et où ils souffrent des tourments si atroces qu'ils ne peuvent y rester, se disent entre eux : « Ces eaux supérieures dans lesquelles nous sommes brûlent comme un feu horrible ; si nous pouvions plonger et descendre plus bas, nous trouverions sans doute des flots en mouvement sur lesquels flotteraient nos corps. » Ils descendent et trouvent, au lieu d'eau, les pointes aiguës, les couteaux sur lesquels ils restent sans mouvement, souffrant des douleurs épouvantables et poussant des cris affreux.

2° Le second enfer s'appelle Sonac. Les gens qui disent des paroles inconvenantes, insultent Samonachi Préam (est-ce Sam changé en singe?), les gens d'église, qui insultent père et mère, *Méada beyda* leur maître, les prophètes, les vieillards, tous ceux-là à leur mort vont renaître dans cet enfer Sonac. Il y a là des chiens de cinq espèces, blancs, noirs, rouges, jaunes, tachetés; ces chiens sont gros comme les éléphants blancs. Il y a des vautours, des corbeaux, dont les ongles de fer brûlent comme un feu. Ces oiseaux déchirent de leur bec et de leurs ongles les

suppliciés et se nourrissent de leur chair en expiation de leurs fautes.

3° Le troisième enfer s'appelle Toracheŏkè. Le sol de cet enfer est pavé en fer chauffé au rouge. Les hommes qui se sont servis de paroles inconvenantes en parlant aux bonzes tombent, après leur mort, dans cet enfer, òù le torsionnaire, prenant une fourche grande comme un palmier, les frappe, leur déchire le corps, les coupe en morceaux; les patients se sauvent alors et marchent sur des pointes de fer rouge, sont réduits en cendres et renaissent de nouveau jusqu'à ce qu'ils aient expié leurs péchés.

4° Le quatrième enfer s'appelle Angkéoracasan. Quand un homme a engagé quelqu'un à lui donner une partie de ses biens pour l'employer à une œuvre pieuse et qu'au lieu de l'employer ainsi il garde ces richesses et en fait son profit, à sa mort le coupable descend dans cet enfer. Là, il y a une immense fosse remplie de charbons embrasés. Les torsionnaires, au moyen de sabres, de lances, de pieux, forcent les coupables à tomber dans cette fosse, et prenant une énorme cuiller, ils les font pleuvoir sur la tête des suppliciés pendant tout le temps de leur expiation.

5° Le cinquième enfer s'appelle Luhâ. Il y a là une immense chaudière en fer rouge remplie de fonte liquide. Les torsionnaires prenant les damnés par les pieds leur précipitent la tête dans la chaudière, où, épouvantablement brûlés, les damnés souffrent des douleurs atroces. C'est dans ce lieu que descendent à leur mort ceux qui ont tourmenté

quelqu'un, ont injurié Sam et insulté Sam ou injurié *Priam* ou un bonze.

6° Dans le sixième enfer, les torsionnaires prennent des chaînes de fer enflammées et cherchent, en les poussant, à faire tomber les damnés la tête en avant, puis les arrosent de fer fondu; ils se retournent alors et le torsionnaire, les traînant avec les chaînes, les tire et leur arrache la tête qui se sépare du corps et qu'ils placent sur un pieu de fer rouge. Au même moment, cette tête arrachée est remplacée sur le corps par une nouvelle. Si quelqu'un a pris des animaux pour leur tordre le cou, leur arracher les plumes ou les poils, a arraché les ailes des oiseaux pour les faire mourir, après sa mort, il tombe dans cet enfer.

7° Dans le septième enfer, appelé Phosabaléas, il y a un grand fleuve qui coule à pleins bords tantôt dans une direction, tantôt dans l'autre. L'eau de ce fleuve est d'une limpidité parfaite. Quand les damnés, consumés par le feu qui les dévore et traversant les flammes, se précipitent vers le fleuve pour y éteindre leur soif ardente, au moment où ils y arrivent, celui-ci se dessèche et l'eau en est changée en son. Ce son de riz brûle comme du feu. A peine les damnés, emportés par le besoin de satisfaire la soif qui les dévore, ont-ils essayé d'en boire, à peine cette eau est-elle arrivée dans l'estomac, qu'elle se change en feu qui les brûle jusqu'au fondement, leur consume tout l'intérieur du corps en leur faisant souffrir des douleurs inexprimables. Alors ils élèvent les mains au-dessus de la tête, pleurent, hurlent de

douleur en poussant des cris horribles, tant sont atroces les tourments incessants qu'ils ressentent. Ceux qui, prenant du son et de la paille, le mêlent avec le riz du bonze et disent que c'est du bon riz blanc, ceux-là, à leur mort, sont punis dans cet enfer.

8° Dans le huitième enfer, appelé *Sót Saha*, les torsionnaires, armés d'instruments piquants de tout genre, entourent les damnés. Ceux qui aiment à faire des entourages pour prendre les animaux dans la forêt, les mettent en cage pour les garder; qui, pour les prendre, vont creuser de grandes fosses [qu'ils recouvrent de branchages]; ceux qui volent les biens principaux d'un autre, éléphants, chevaux, bœufs, buffles *pour les nourrir* eux-mêmes, tous ceux-là, après leur mort, tombent dans cet enfer[1].

9° Le neuvième enfer s'appelle Piléac. Là, les torsionnaires prennent des chaînes de fer rouge dont ils entourent le cou des damnés, puis les tiraillent, les font tomber sur des plaques de fer rouge; alors ils les poussent et les entourent tous ensemble, ils les percent, les coupent avec toutes sortes de couteaux, puis, prenant le couteau sacré, ils leur hachent la chair qu'ils arrachent morceau par morceau, et la mettent de côté suivant les différentes parties, leur sciant le corps comme de la chair que l'on met en vente. Puis ils la rapportent. C'est la punition de ceux qui prennent un poisson et l'enferment dans

[1] Il a fallu modifier légèrement le texte de ce paragraphe où il y a un passage inintelligible et des phrases mal construites.

un vivier, puis le gardent pour le vendre et se nourrir du fruit de cette vente, ou qui tuent des bœufs, des buffles ou des animaux quelconques, en prennent la chair et vont la vendre comme nourriture quotidienne.

10° Dans le dixième enfer, nommé *Borina namina*, il y a un grand fleuve plein d'urine et d'eau répandant une odeur insupportable. A une lieue de ce fleuve, cette eau fait tomber le nez en putréfaction. Dans cet enfer, il n'y a pas d'autres aliments pour apaiser la faim et la soif. Si un homme, maître d'un village ou d'une terre, a menti et trompé des gens du peuple, a établi des impôts ou des redevances sans suivre les règles de la miséricorde en consultant seulement sa puissance, ou si cet homme a trahi son ami ou a fait du tort à quelqu'un auquel il avait de l'obligation, celui-là, après sa mort, tombe dans cet enfer.

11° Le onzième enfer s'appelle *Lohêt cop.* Il y a un grand fleuve plein de sang et de vers; tous les damnés en sont sans cesse affamés et boivent le sang et les vers qui se changent en feu, et c'est là leur nourriture. Le parricide, celui qui empoisonne un saint et le dieu qu'on appelle Chareachic crehaî hâng vont, après leur mort, subir leur peine dans cet enfer.

12° Dans le douzième enfer, appelé Luhop lis, les torsionnaires, armés de cisailles de fer rouge, étirent au dehors la langue des damnés et la coupent; puis, saisissant un hameçon gros comme un

palmier, ils prennent la langue et la font tomber sur du fer rouge, puis ils scient la peau et la conservent comme une peau de bœuf. Les damnés souffrent alors des tourments si horribles que, poussant des gémissements de douleur, ils se roulent sur eux-mêmes, comme le poisson qu'un homme a pris et mis au sec. L'écume sort de leur bouche et ils perdent toute leur salive. Ceux qui ont menti, trompé, les hommes adonnés à la fraude, au vol, les marchands qui vendent, achètent ou échangent sans consulter la droiture, ceux qui se servent de fausses balances, de fausses mesures, donnent des raisons mensongères, veulent par arrogance s'emparer du bien d'autrui, tous ceux-là, après leur mort, seront punis dans le douzième enfer.

13° Le treizième enfer s'appelle Sâdapea la; les damnés sont plongés jusqu'aux reins dans du fer rouge. Les torsionnaires leur percent, leur déchirent le corps avec toutes sortes d'instruments tranchants; leur corps n'est plus alors que des lambeaux d'où s'écoulent en abondance du pus et du sang. Les torsionnaires leur déchirent les pieds et les jettent la tête en avant dans une fosse pleine de charbons enflammés; puis les entourant, ils les taillent, les déchirent en les poussant comme des bœufs qu'on veut forcer à rentrer à l'étable. Alors une énorme montagne de fer rouge roule et accable les damnés, puis une autre montagne, roulant à son tour du côté opposé, vient les écraser encore. Ces deux montagnes, roulant indéfiniment en sens opposé, viennent

alternativement écraser les damnés et réduire leurs corps en menus morceaux comme on écrase la lie de la canne à sucre pour en faire un *pansement* sur les ulcères. Les hommes qui ont volé la femme d'un autre, les femmes qui ont trompé leur mari, tous ceux-là, à leur mort, tombent dans cet enfer.

14° Dans le quatorzième enfer, nommé Avarara nòròc, il y a des torsionnaires armés de couteaux de toute espèce qui piquent, coupent tous les damnés et les précipitent dans un feu embrasé, et les torsionnaires, les prenant par les pieds, les font tomber dans ce feu. Les gens qui ont volé les femmes des autres sont précipités dans cet enfer.

15° Dans le quinzième enfer, appelé Luha Sempheali, il y a un grand nombre d'arbres hauts d'une lieue dont les épines, longues d'une palme et seize châman[1], sont en fer rouge et se dressent tout enflammées; quand, parmi les damnés, une femme est montée sur l'arbre, les hommes restent dessous; quand les hommes sont en haut, les femmes sont en bas. Les torsionnaires, armés de sabres, de lames et d'autres instruments tranchants, leur déchirent le corps en disant : « Voluptueux, au lieu de rester au pied de l'arbre, hâtez-vous donc d'y monter pour satisfaire vos désirs. » Les damnés montent mais rencontrent les épines, ils retombent et les torsionnaires les font monter de nouveau. Les hommes qui ont volé la femme d'un autre, les femmes qui ont trompé

[1] Le châman est la largeur du doigt. (H.)

leur mari sont, à la fin de leur vie, plongés dans les tourments de cet enfer.

16° Le seizième enfer s'appelle *Miccha tiphi*. Les torsionnaires, armés d'instruments tranchants de toute espèce, déchirent, coupent, tourmentent les damnés et les font souffrir.

3° ALMANACH PROPHÉTIQUE POUR L'AN 1865.

Prosterné à ses pieds, j'offre mes hommages au très-grand et très-illustre Préa put, qui a quitté la terre il y a 2,408 ans, et à Mahâ Sacrach, mort il y a 1,787 ans.

Nous entrons dans l'année Chhlou[1], 1227 de notre ère, le mardi, premier de la lune décroissante du mois Chet, à vingt minutes de nuit. Préa Barommotin-câr part de Monthôr-réasey pour aller siéger à P. Thammo-réasey en passant par la route du milieu appelée Conavithey. C'est l'ange nommé Réac bôc, qui habite le paradis Moha-réach-chica, qui est cette année l'ange protecteur des hommes et des animaux; son habit est noir, son Somipot est en cristal *menuréa;* il porte une fleur de nymphéa derrière l'oreille et le sang lui sert de nourriture. Dans la main droite, il tient un arc, dans la main gauche un *treysor*. Monté sur un porc, il sert de guide à dix mille fois dix millions d'anges dont les corps, beaux et parfumés, sont couverts de vêtements différents. Puis ils s'envolent vers la pagode de cristal ap-

[1] « Bœuf. » Chacune des douze années du cycle est caractérisée par un animal.

pelée Châmkhânthali, située sur le mont Kailâs, au milieu d'une épaisse forêt où l'on garde la tête de Cobel-maha-prôm.

Arrivés là, ils se réunissent et vont chercher la tête de Cobel-maha-prôm, la mettent sur un plateau d'or et la portent processionnellement faisant le tour de la montagne P. Sômêro-réach en suivant le cours du soleil, ce qui se fait en soixante minutes. Cette cérémonie achevée, ils reportent la tête à l'endroit où on la conserve; puis, s'étant réunis et concertés, ils vont se baigner dans le Maha Néat.

Cette pièce d'eau, où l'on arrive par sept accès, est alimentée par un rocher de cristal en forme de tête de bœuf très-belle, appelée Ousâp phâ réach.

L'eau claire et fraîche procure le bien-être et le délassement. Alors l'ange constructeur P. Visa bâtit une maison appelée Thŏmosâ-phackha pour recevoir les belles Canha, femmes des anges, au nombre de dix mille millions, qui s'occupent d'œuvres pieuses et de pratiques de dévotion.

Puis, tous s'étant baignés pour purifier leurs corps, bénissent le monde et appellent sur les hommes la prospérité pour qu'ils obtiennent une longue vie dans l'année qui commence. Le mercredi sera le second jour de la fête; le jeudi sera le troisième jour; ce sera un grand jour de fête pendant toute l'année. Les fêtes du nouvel an durent trois jours.

L'année sera fertile et abondante. C'est l'année Chhlou, la septième du cycle. Pendant les trois jours du nouvel an, tous les hommes devront s'occuper

d'œuvres pieuses, faire l'aumône, prier dévotement et sans cesse. De cette façon, les dix mille millions d'anges béniront le pays et lui donneront la tranquillité, les hommes jouiront d'une longue vie et d'un bonheur très-grand.

La prophétie dit que l'année commençant un mardi, il y aura dans le pays des voleurs et des pirates, des animaux aquatiques et terrestres féroces. Le deuxième jour étant un mercredi, il y aura de nombreuses maladies et de la tristesse pour les hommes en général, et, le troisième jour étant un jeudi, les bonzes, les hommes pieux et dévots jouiront de beaucoup de bonheur. Comme le Roca sera le roi des arbres pour cette année, la tranquillité régnera dans le pays et il n'y aura pas de grands malheurs. On prédit une grande abondance de pluie; grâce au jeudi, jour très-favorable, cinq dragons naîtront pour donner naissance à cinq cents *mères des pluies*, qui seront ainsi partagées : deux cents à la montagne Sât-bariphon-chac-creleval, cent cinquante aux forêts impénétrables, cent aux neuf grandes mers et cinquante pour le monde que nous habitons nous autres hommes. Au commencement et au milieu de l'année, les pluies seront en quantité convenable, ni trop, ni trop peu. A la fin de l'année, il pleuvra beaucoup, et on prédit que l'inondation de l'année dernière étant 10, celle de cette année sera 13, plus considérable donc que l'année dernière.

Quant à la cherté des marchandises, le riz, le paddez, le coton, le coco, l'arec, le sucre, seront

à bon marché (comme 6); les étoffes, la soie seront chères comme 3; le sel, le poisson salé, le tabac seront extrêmement chers. Cette année, on ajoutera un jour, de sorte que dans le mois Cher on se rasera la tête le quatorzième jour de la lune décroissante; l'année des bonzes commencera le dimanche premier jour de la lune décroissante du mois Asat, à la première heure de la nuit qui commence la saison des pluies, suivant l'habitude depuis les temps les plus reculés. Que le soleil et la lune soient témoins de la vérité des choses que je prédis [et qui] devront arriver pendant ces douze mois. Je bénis tous les travaux qu'on entreprendra, quels qu'ils soient, et vous souhaite beaucoup de bonheur. *Amen.*

4e ALMANACH PROPHÉTIQUE POUR L'AN 1866.

L'année 2408 de la mort de l'illustre, sage, grand et victorieux Boud'ha, 1788 de la grande ère (concile rassemblé par le roi P. Bat Srey Thommosocarach) et 1228 de l'ère vulgaire (fondation d'Angcor par P. Khét Méaléa). L'année présente commence le jeudi, 12 de la lune décroissante du mois Chêt, à 7 heures 3/4 de la nuit. En ce saint et illustre jour, le roi sort de Munchoréa-sey pour se rendre à P. Thommoréa-sey en suivant la route du milieu appelée Conno-vîthi; à ce moment, un ange, habitant du ciel, nommé Tevi-tivéa-maha-sangcran, descend et vient gouverner tous les anges, tous les hommes et tous les animaux, et veiller sur eux. Il est vêtu de vêtements rouges, il porte comme ornement

un nénuphar de diamant, il a sur les oreilles des fleurs de nénuphar et se nourrit de sésame et de fèves. Dans la main droite, il tient un sceptre, dans la main gauche, une aiguille. Assis sur l'éléphant qui lui sert de monture, il conduit tous les anges par milliers et millions, revêtus de leurs plus riches vêtements. Après s'être baignés dans une eau parfumée, ils se revêtent chacun de leurs habits, se rendent d'un vol rapide jusqu'à la pagode de cristal appelée Thâm Khanthali, située sur la montagne Kélas dans la contrée de P. Hêm Papéan où est conservée la tête de Maha-Prôm. Lorsqu'ils sont tous réunis, ils vont adorer la tête de Maha-Prôm, et la plaçant sur un plateau d'or, ils lui font faire processionnellement par la route des Bœufs le tour de la montagne en suivant le cours du soleil, pendant soixante néati. Arrivés à la limite du monde, ils retournent porter leur précieux fardeau à l'endroit où ils l'ont pris. Puis tous les anges vont se baigner dans la pièce d'eau qu'on appelle Anot[1], laquelle a sept rivages et dont l'eau, fraîche et limpide, sort de la tête en diamant du bœuf Ousoppho-réach; [elle] leur procure une agréable et salutaire [impression].

Puis P. Vissocam (l'ange constructeur) élève une demeure appelée Thâm Suphéac Sala qu'il offre aux

[1] C'est sans doute le même qui, dans le morceau précédent, est appelé Maha-Néat, de même que Ousoppho-réach y est appelé Ousappha-réach, etc. Ces variantes d'orthographe n'ont pas lieu de nous surprendre; mais quand le cambodgien aura été étudié suffisamment, elles devront disparaître.

Tip-âcsar et aux Canha qui, par milliers et millions, sans cesse occupés d'œuvres pieuses et de prières, ne connaissent pas les peines et passent dans la félicité une longue vie, récompense de leurs mérites.

Pour que l'année nouvelle soit heureuse, le vendredi 13 étant moyen, le samedi 14 suffisant, ces trois jours indiquent l'abondance pour l'année Khal[1]. Pour fêter dignement le commencement de l'année pendant ces trois jours, les hommes devront s'appliquer aux bonnes œuvres, faire l'aumône, s'occuper d'exercices pieux, prier sans cesse les millions d'anges afin d'obtenir comme récompense l'abondance et une longue et heureuse vie.

La prédiction pour cette année qui commence est que le jeudi sera pour les hommes pieux un jour favorable; le vendredi, les marchands feront de mauvaises affaires, et le samedi sera le jour où les mandarins auront une grande puissance. Quel sera le roi? Ce sera le pilon à riz, et la tranquillité régnera dans le pays. Quant à la pluie, il y en aura beaucoup. Le dragon qui préside à la pluie distribuera six cents mères de pluie aux sept montagnes Barpon, aux confins du monde deux cents quarante mères de pluie, aux forêts P. Hêm bopéan cent quatre-vingts mères de pluie, à la mer cent vingt mères de pluie, dans le monde que nous habitons soixante mères de pluie. Au commencement et au milieu de la saison, il pleuvra beaucoup; à la fin, la quantité de pluie diminuera.

[1] « Tigre. »

Pour ce qui est de l'eau du fleuve, l'année dernière il restait 13; cette année, il ne reste rien, ce qui indique que les eaux seront plus hautes que l'année dernière; si elles l'étaient moins, ce serait signe de malheur.

Quant au bon marché ou à la cherté des marchandises, pour le riz, le coton, le coco, l'arec, le sucre, il reste 6; c'est signe de bon marché; les étoffes de coton, la soie, les étoffes de soie seront d'un prix raisonnable, il reste 3; pour le sel, le poisson salé, le tabac, il ne reste rien; ils seront chers, parce que cette année on élève le mois Asat qu'on compte deux fois sur les noms de P. Thâmmasat et de Tutijéa sat.

C'est le premier jour de la décroissance de la lune Tutijéa sat, à 1 heure de la nuit, que commence la saison nouvelle d'après les traditions anciennes depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque où le soleil et la lune habitent leurs demeures ordinaires. A tous ceux qui feront n'importe quel travail dans les douze mois, bénédiction, bonheur et abondance.

5ᵉ CODE CAMBODGIEN

MEURTRE.

Hommes.		Femmes.	
1 à 3 mois.	6 bat.	1 à 3 mois.	1 bat.
4 à 6	2 tömlöng.	4 à 6.....	1 tömlöng.
7 à 9.....	10 bat.	7 à 9.....	2
10 à 11.....	3 tömlöng.	10 et 11.....	10 bat.
1 et 2 ans..	4	1 et 2 ans..	3 tömlöng.
3 et 4.....	5	3 et 4.....	4
5 et 6.....	6	5 et 6.....	5
7 et 8.....	8	7 et 8.....	7
9 à 16.....	11	9 et 10.....	8
16 à 20.....	12	11 et 15.....	9
21 à 25.....	13	16 à 20.....	10
26 à 40.....	14	21 à 30.....	12
40 à 50.....	12	31 à 35.....	11
50 à 55.....	10	36 à 40.....	10
55 à 60.....	8	41 à 45.....	9
61 à 65.....	6	46 à 50.....	8
66 à 70.....	4	51 à 55.....	7
71 à 75.....	3	56 à 60.....	6
76 à 80.....	10 bat.	61 à 65.....	4
81 à 85.....	2 tömlöng.	66 à 70.....	3
86 à 90.....	6 bat.	71 à 75.....	10 bat.
91 à 100.....	1 tömlöng.	76 à 80.....	2 tömlöng.
		81 à 85.....	6 bat.
		86 à 90.....	1 tömlöng.
		91 à 100.....	3 bat.

NOTA. Le *bat*, si je ne me trompe, est le quart du *tömlöng*, et vaut 4 francs, d'où il suit que le *tömlöng* vaut 16 francs. Nous avons donc les valeurs suivantes :

3 bat .... =	12 fr.	3 tömlöng. =	48 fr.	9 tömlöng. =	134 fr.
6 .... =	24	4 .... =	64	10 .... =	160
10 .... =	40	5 .... =	80	11 .... =	176
		6 .... =	96	12 .... =	192
1 tömlöng. =	16	7 .... =	112	13 .... =	208
2 .... =	32	8 .... =	128	14 .... =	224

6° PLANTES UTILES,

RANGÉES PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE CAMBODGIEN.

J'ai soumis la liste qu'on va lire à M. Bureau, du Muséum d'histoire naturelle. M. Bureau et son aide, M. Poisson, ont bien voulu jeter un coup d'œil sur cette liste et me donner des indications pour la rectification de certains mots et l'appréciation du mérite de ce travail.

Les noms latins sont empruntés à Loureiro (*Flora Cochinchinensis... labore ac studio Iohannis de Loureiro*, Ulyssipone, 1790). — La nomenclature adoptée dans cet ouvrage a un peu vieilli; certaines désignations sont tombées en désuétude. Ainsi, pour la partie botanique, ce travail n'est pas tout à fait au courant de la science; mais il s'appuie sur un ouvrage connu; le lecteur, en se reportant à l'ouvrage de Loureiro, pourra facilement se retrouver.

Les initiales employées pour désigner l'usage des plantes ne sont pas toujours faciles à comprendre, l'auteur n'en ayant pas donné la valeur. A. signifie « alimentaire », M. « médicinale », C. « construction », T. « toiture » (C. T. sont plusieurs fois réunis), I. « industrielle » (?), E. peut signifier « économique » (Loureiro indique souvent un « usus œconomicus »), U. et O. ne sont pas clairs. S. U. signifie « sans usage », indiqué aussi par « S. us. ». Les abréviations : Teint.

— Parf. — Orn[1] — signifient « Teinture, parfum, ornement ». — Du reste, Loureiro indique l'usage des plantes : en recourant à cet ouvrage, on obtiendra des renseignements plus sûrs et plus complets que par des initiales même intelligibles.

Le principal intérêt de cette liste est dans les noms indigènes que les botanistes demandent toujours aux voyageurs et n'obtiennent presque jamais. Loureiro donne bien des noms indigènes; on en trouve même de deux sortes dans son ouvrage, les noms « cochinchinois » et les noms « chinois ». Mais ils ne coïncident pas avec ceux du docteur Hennecart, et cela s'explique sans difficulté. Les noms « cochinchinois » de Loureiro sont *annamites*, ceux de Hennecart sont *cambodgiens*. Ainsi, par ce côté, le travail que nous publions est entièrement neuf; et ce qui lui donne entrée dans le *Journal asiatique* est précisément ce qui peut faire son mérite aux yeux des botanistes. Nous voulons espérer que la présente liste ne sera pas inutile aux savants du Muséum d'histoire naturelle pour le grand travail qu'ils préparent sur la Flore de l'Indo-Chine.

L'ordre alphabétique des mots rangés sous les différentes lettres est très-peu rigoureux. Des noms qui devraient être voisins sont séparés; des noms qui sont voisins devraient être séparés. Rien ne nous paraît justifier ces irrégularités; mais il ne nous appartenait de faire aucune rectification, et nous donnons la liste telle qu'elle est dans les papiers du docteur Hennecart, écrite de sa main.

A

Ambau (*Craspedum vectorium*).....	....	Polyand. monog..	C. T.
Ampeng (*Saccharum jaculatorium*)..	Graminées....	Triand. digyn....	U.
Antong sâ (*Crassula pinnata*)......	Crapulacées...	Pentand. pentag..	Teint.
Ândat cu (*Panicum Italicum*)......	Graminées....	Triand. digyn....	A.
Ampou (*Saccharum officinarum*)....	Graminées....	Triand. digyn....	A.
Ampu'l (*Tamarindus Indica*).......	Légumineuses.	Monad. triand....	A.
Anchanh (*Gmelina Asiatica*)......	Pyrénacées....	Didyn. angios....	M.
Andat khla (*Sida Indica*)..........	Malvacées.....	Monad. polyand..	M.
Andat nêac (*Ficus benjamina*)......	Morées.......	Polyg. triœc.....	M.
Ambau[1] (*Ficus septica*)..........	Morées....	Polyg. triœc.....	M.
Ankéa dey crehâm (*Mimosa fera*) [*Gleditschia sinensis*]..........	Légumineuses.	Polyg. mon......	O.

B

Bac mac (*Chamærops Cochinchinensis*).	Palmées......	Polyand. diœc....	C. T.
Ba loi sâ (*Laurus Indica*).........	Laurinées.....	Ennéand. monog.	E.
Ba loi crehâm (*Laurus pilosa*).....	Laurinées.....	Ennéand. monog.	E.
? Bac-doc (*Psidium pomiferum*).....	Myrtacées.....	Icos. monog.....	A.

C

Crebas (*Gossypium herbaceum*).....	Malvacées.....	Monad. pol......	I.
Chhu' téal (*Pimela oleosa*)........	Térébinthacées.	Polyand. monog..	I.
Cro'l (*Augia Sinensis*)...........	....	Pol. mon........	I.
Cor (*Bombax pentandrum*).........	Malvacées.....	Monad. pol......	I.
Chomnos srou (*Sebifera glutinosa*)..	....	Diœc. polyad....	I.
Cruor (*Vateria flexuosa*)..........	Légumineuses.	Polyand. monog..	C.
Chac (*Corypha pilearia*)..........	Palmiers......	Hexand. monog..	U.
Condier khmot (*Smilax pseudo China*).	Asparaginées...	Diœc. hexand....	U.
Chec tum (*Gardenia grandiflora*)...	Rubiacées	Pentand. monog..	Teint.

[1] Une accolade, joignant les deux termes *ambau* et accompagnée du signe de l'interrogation, se trouve dans le manuscrit original.

Chrey (*Rhizophora gymnorrhiza*)	Rhizophorées	Dodécand. monog.	Teint.
Chumpu (*Carthamus tinctorius*)	Synanthérées	Syng. polyg. eqât.	Teint.
Cra pin (*Lausonia spinosa*)	Lithrariées	Octand. monog.	Pa f.
Crovanh (*Amomum Cardamomum*)	Scitaminées	Mon. mon	A.
Crovanh prey (*Amomum medicum?*)	Scitaminées	Mon. mon	A.
Cresang crehum (*Allium odorum*)	Liliacées	Hex. mon.	A.
Chpuor (*Rumex crispus*)	Polygonées	Hex. trigyn.	A.
Crechiu tamat (*Jambolifera odorata*)		Oct. mon	A.
Cresang thôm (*Polygonum odoratum*)	Polygonées	Oct. triq	A.
Chenlat day (*Euphorbia edulis*)	Euphorbiacées	Dodécand. trig.	A.
Chhuc (*Nymphea Nelumbo*)	Nelumbiées	Polyand. monog.	A.
Croch păem (*Citrus Aurantium*)	Hespéridées	Polyad. icos	A.
Croch chu (*Citrus nobilis*)	Hespéridées	Polyad. icos	A.
Croch cuech long (*Citrus fusca*)	Hespéridées	Polyad. icos	A.
Croch cuech (*Citrus Decumana*)	Hespéridées	Polyad. icos	A.
Chi vea (*Cacalia procumbens*)	Synanthérées	Polyg. égale	A.
Cacor dămrey (*Arum sagittifolium*)	Aroïdées	Gynand. polyand.	A.
Chec (*Musa*)	Musacées	Polyg. monœc	A.
Coho't (*Asplenium bulbosum*)	Fougères	Polyg. triœc	A.
Craco (*Amomum villosum*)	Amomées	Mon. mon	M.
Crakey (*Amomum medium*)	Amomées	Mon. mon.	M.
Condac au khman (*Cyatula geniculata*)	Nyctagynées	Pent. mon	M.
Crelien mo'n (*Celosia castrensis*)	Amaranthacées	Pent. mon	M.
Ca khmoch (*Polia arenaria*)	?	Pent. mon	M.
Chec khlanh prey (*Trisanthus Cochinchinensis*)	Ombellifères	Pent. dig.	M.
Chec chu'ng cu (*Acorus Calamus*)	Aroïdées	Hex. mon.	M.
Chec chap (*Toluifera Cochinchinensis*)	Légumineuses	Décand. mon	M.
Chenlong (*Ruta Chalepensis*)	Rutacées	Décand. mon	M.
Con semach (*Eugenia corticosa*)	Myrtacées	Icos. mon	M.
Chuc rot (*Artemisia Judaïca*)	Légumineuses	S. Polyg. sup.	M.
Cra op (*Baccharis Dioscoridis*)	Synanthérées	S. Polyg. sup	M.
Cherey [1] (*Andropogon schœnantus*)	Graminées	Polyg. monœc	M.

[1] Sâcrey ? ru'. — (Note mise en marge devant le mot *Cherey*.)

Contus chhkê (*Parietaria Cochinchinensis*)........	Urticées......	Polyg. monœc...	M.
Comping puey (*Junior? repens*)....	Onagrariées...	Déc. mon.......	s. us.
Chba (*Hibiscus rosa Sinensis* [*kermie*]).	Malvacées.....	Monad. polyand..	Ornt.
Chéc tis (*Cannia Indica*) [*Balisier*].	Cannées......	Monand. monog..	Ornt.

D

Dòng (*Cocos nucifera*)...........	Palmiers.....	Monœc. hexand..	A.
Dòng chāc (*Nypa*)...............	Palmiers.....	Monœc. hexand..	A.
Dāc po (*Melia azedarach*).........	Méliacées.....	Décand. mon....	A.

H

? Hang takhê (*Aloe perfoliata*).....	Liliacées......	Hex. mon.......	M.

K

Khley (*Daphne cannabina*)........	Thymélées....	Oct. mon.......	I.
Kedol (*Polyozus bipinnata*).......	....	Tétr. mon......	C.
Kekis (*Tectona theca*)............	Verbénacées..	Pent. mon......	C.
Khno (*Polyphema Jaca*)..........	Artocarpées...	Monœc. mon.	
Khno prey (*Polyphema champeden*)..	Artocarpées...	Monœc. mon.	
Khos (*Fagus castanea*)...........	Cupulifères...	Monœc. polyand.	
Khan mā (*Bembix tectoria*).......	....	Décand. trigyn...	C. T.
Khman (*Ebenoxylum verum*)......	Ébénacées....	Diœc. triand....	E.
Khching (*Diospyros decandra*).....	Ébénacées....	Oct. monog.....	E.
Khnol (*Æschynomene lagenaria*)....	Légumineuses.	Diad. décand....	U.
Khlôc (*Cucurbita lagenaria*).......	Cucurbitacées..	Monœc. syngen..	U
Khnhey (*Amomum Zinziber*).......	Scitaminées...	Mon. monog.....	A.
Ketins (*Allium cepa*).............	Liliacées.....	Hex. monog.....	A.
Ketins sā (*Allium sativum*)........	Liliacées.....	Hex. monog.....	A.
Ketins mul (*Allium triquetrum*)....	Liliacées.....	Hex. monog.....	A.
Khchi (*Mentha crispa*)...........	Labiées......	Didyn. gymnosp..	A.
Khchi sā (*Amaranthus polygamus*)..	Amaranthacées.	Monœc. pentand..	A.

Khdat[1] (*Arum Colocasia*).........	Aroïdées......	Gynand. polyad..	A.
Khchi (*Commelina Cocninensis*)....	Commélinées..	Triand. monog...	A.
Kǎang (*Allophylus ternatus*).......	»..............	Oct. monog......	M.
Khlanh khlum (*Portulaca oleracea*).	Portulacées...	Dodéc. mon......	M.
Kedat (*Mentha Pulegium*).........	Labiées......	Didyn. gymn....	M.
Khtis (*Cacalia bulbosa*)...........	Synanthérées..	S. Polyg. eg.....	M.

L

Lôt (*Dicalyx Cochinchinensis*)......	....	Polyg. diœc.....	C.
Lohong khnè (*Pistacea oleosa*)....	Térébinthiacées	Diœc. pent......	Parf.
Longo (*Sesamum orientale*)........	Bignoniacées..	Didyn. angiosp....	A.
Lovea chu (*Hibiscus Surattensis*)...	Malvacées....	Monad. polyand..	A.
Lohong loving (*Momordica charantia*).	Cucurbitacées..	Monœc. syng....	A.
Lepou (*Cucurbita melopepo*).......	Cucurbitacées..	Monœc. syng....	A.
Lohong (*Carica papaya*)..........	Papayacées....	Diœc. decand....	A.
Lumpon (*Ixia Sinensis*)..........	Iridées.......	Triand. monog..	M.
Lac (*Datura metel*)..............	Solanées.....	Pent. mon......	M.
Ling lac (*Asarum Virginicum*).....	Aristolochiées..	Dodéc. mon.....	M.
Lompang (*Coix lacryma*)..........	Graminées....	Monœc. triand...	M.

M

Mòn (*Morus Indica*).............	Urticées......	Monœc. tétrand..	I.
Mèm chê (*Santalum album*).......	Santalacées....	Tétrand. monog..	E.
Mesau srou (*Phyllodes placentaria*)..	Amomées....	Mon. mon......	A.
Merech (*Piper nigrum*)...........	Pipéracées....	Diand. trig......	A.
Mertis (*Capsicum*)..............	Solanées......	Pentand. monog..	A.
Meno's (*Bromelia ananas*).........	Broméliacées..	Hexand. monog..	A.
Ma om prey (*Diceros Cochinchinensis*).	Gessnériacées..	Didyn. angiosp...	A.
Meloc rang (*Meteorus coccineus*)....	Myrtacées....	Monad. polyand..	A.
Melu (*Piper betel*)..............	Pipéracées....	Diand. trig......	M.
Menchê (*Santalum album*)[2].......	Santalacées....	Tétrand. monog..	M.

[1] Les mots *khdat* et *kedat* sont joints par un trait accompagné du signe de l'interrogation dans le manuscrit original.

[2] Ce terme, qui est le nom du bois de *Santal*, se retrouve plus haut avec une légère

Mertis sebang (*Capsicum baccatum*).	Solanées	Pent. monog	M.
Meli ruot (*Cedrela rosmarinus*)	Méliacées	Pent. monog	M.
Mirong srou chéu (*Coriandrum sativum*)	Ombellifères	Pent. dig	M.
Mo (*Lausonia falcata*)	Lithrariées	Oct. mon	M.
Maha phlat (*Laurus Myrrha*)	Laurinées	Enn. mon	M.
Mong cré (*Melastoma septemnervia*)	Mélastomacées	Déc. mon	M.
Meni lea (*Chrysanthemum procumbens*).	Synanthérées	S. Polyg. sup	M.

N

Néang voug (*Coix lacryma*)	Graminées	Monœc. triand	A.
Nonung chrung (*Cucumis acutangulus*)	Cucurbitacées	Monœc. syng	A.
Nho (*Morinda citrifolia*)	Rubiacées	Pent. mon	M.
Nil (*Crinum Asiaticum*)	Amaryllidées	Hex. mon	M.
Nuon srey (*Sida viscosa*)	Malvacées	Monad. polyand	M.

P

Poy cac (*Illicum anisatum*)	Magnoliacées	Polyand. polyg	M.
Prohut (*Cambogia gutta*)	Guttifères	Polyand. monœc.	I. M.
Préa plang (*Euclea pilosa*)		Diœc. dodécand	C.
Phnou (Pheou ?) (*Nauclea orientalis*).	Rubiacées	Pent. monog	C. E.
Phdau chong (*Calamus Scipionum*)	Palmiers	Hexand. monog	E.
Phdau thbong (*Calamus petreus*)	Palmiers	Hexand. monog	U.
Phdau som (*Calamus verus*)	Palmiers	Hexand. monog	U.
Phdau tŭ'c (*Calamus amarus*)	Palmiers	Hexand. monog	U.
Phdau ampéac (*Calamus dioicus*)	Palmiers	Hexand. monog	U.
Phdau thnăl (*Calamus rudentum*)	Palmiers	Hexand. monog	U.
Phsay prey (*Juglans Catappa*)	Juglandées	Monœc. polyand	Teint.

différence dans l'orthographe du nom cambodgien et marqué de la lettre E; ici il est marqué M. En effet, Loureiro attribue à cette plante des propriétés médicinales (*virtus in medicina*) et un *usus œconomicus* (on l'emploie comme parfum et pour faire des cercueils indestructibles). E signifie sans doute «économique»

Poulé cham (*Derris pinnata*)		Diadelph. décand.	Parf.
Ping pâ (*Solanum lycopersicum*)	Solanées	Pent. mon	A.
Phluor angkêp (*Sium sisarum*)	Ombellifères	Pent. digyn	A.
Preséal phoca sã (*Allium Asculonicum*)	Liliacées	Hex. mon	A.
Poc (*Tacca pinnatifida*)	Taccacées	Dodécand. trig	A.
Pretéal sima (*Ocymum gratissimum*)	Labiées	Didyn. gymnosp.	A.
Propey (*Dolichos tetragonolobus*)	Légumineuses	Diad. décand	A.
Propey obêc (*Dolichos altissimus*)	Légumineuses	Diad. décand	A.
Put léa moup (?)	Graminées	Monœc. triand	A.
Phnu'l crehâm (*Ficus auriculata*)	Morées	Polyg. triac	A.
Phoo't phcho (*Agaricus integer*)	Champignons		A.
Phoo't thboc (*Agaricus deliciosus*)	Champignons		A.
Phoo't smach (*Helvella amara*)	Champignons		A.
Phoo't trochec chheou (*Peziza auriculata*)	Champignons		A.
Phoo't âmbau (*Clavaria pistillaris*)	Champignons		A.
Pretéal vong prêa tu'c (*Amomum Zerumbet*)	Amomées	Mon. mon	M.
? Pro (*Kæmpferia galanga*)	Amomées	Mon. mon	M.
Pra côuchap (*Fagara piperita*)	Rutacées	Tétrand. monog.	M.
Pobas (*Antherura rubra*)	Rubiacées	Pent. mon	M.
Phon uong kep prey (*Sium Græcum*)	Ombellifères	Pent. dig	M.
Phdau sva (*Flagellaria Indica*)	Joncées	Hex. mon	M.
Phti cra op (*Laurus Cinnamomum*)	Laurinées	Enn. mon	M.
Phti sroc chen (*Laurus Caryophyllus*)	Laurinées	Enn. mon	M.
Poula sot (*Tribulus terrestris*)	Rutacées	Déc. mon	M.
Puch (*Myrtus trinervia*)	Myrtacées	Icos. mon	M.
Pretéal angcor chum (*Ocymum gratissimum*)[1]	Labiées	Didyn. gym	M.
Polium (*Artemisia vulgaris*)	Légumineuses	S. Polyg. sup	M.
Phnieu (*Morus alba*)	Urticées	Monœc. tétrand	M.
Phoca ro't (*Commia Cochinchinensis*)	?	Diœc. monand	M.
Pretéa (*Rhamnus zizyphus*)	Ramnées	Pent. monog	A.
? Pô (*Ficus religiosa*)	Morées	Polyg. triæc	S. U

[1] Voir ci-dessus *Pretéal sima*. — C'est une plante médicinale et alimentaire.

R

Romdenh (*Pimela alba*)	Térébinthacées.	Monad. hex.....	A.
Recey sroc (*Arundo Bambu*).......	Graminées....	Triand. dig.....	C.
Recey prey (*Arundo agrestis*)......	Graminées....	Triand. dig.....	C.
Recey sroc cheu (*Arundo piscatoria*).	Graminées....	Triand. dig.....	U.
Recey kêu....................	Graminées....	Triand. dig.....	U.
Rengieng (*Hypericum Cochinchinense*).	Hypéricées....	Polyad. polyand..	U.
Remiet (*Curcuma rotunda*)........	Zinzibéracées..	Monand. monog..	Teint.
Romdeng[1] (*Amomum galanga*).....	Zinzibéracées..	Monand. monog..	A.
Remiet con khchey (*Curcuma longa*).	Zinzibéracées..	Monand. monog..	M.
Remiet nea (*Curcuma pallida*)....	Zinzibéracées..	Monand. monog..	M.
Rang tu'e (*Cacalia sanchifolia*).....	Synanthérées..	S. Polyg. eg.....	M.
Rebas (*Nymphanthus squammifolia*)..	Euphorbiacées.	Monœc. mon....	M.
Romdeng[1] (*Panax fruticosum*).....	Araliacées.....	Polyg. diœc.....	M.
Rengieng[2] (*Hypericum Cochinchinense*).	Hypéricinées..	Polyad. polyand..	C.

S

Sondec mo'm (*Arachis hypogæa*)...	Légumineuses.	Diad. décand....	I.
Sàset (*Baryxylum rufum*)..........	....	Décand. mon....	C.
Sebeng (*Opa metrosideros*)........	Myrtacées.....	Icos. mon.......	C.
Sebou khlang (*Saccharum spicatum*).	Graminées....	Triand. dig......	C. T.
Soai (*Mangifera fœtida*)..........	Térébinthacées.	Pent. monog....	E.
Smo't tû'e (*Hibiscus tiliaceus*)......	Malvacées....	Monad. polyand..	U.
Sang sap (*Cratægus Indica*)........	Rosacées.....	Icos. monog.....	U.
Smach (*Melaleuca leucadendra*)....	Myrtacées.....	Polyad. icos.....	U.
Sla (*Areca catechu*)..............	Palmiers......	Monœc. polyand..	Teint.
Smàu (*Eclipta erecta*)............	Synanthérées..	Syng. polyg. sup..	Parf.
Soai (*Mangifera Indica*)..........	Térébinthacées.	Pent. mon......	A.
Soai chen ti (*Anacardium occidentale*)	Térébinthacées.	Ennéand. monog.	A.
Spu' (*Averrhoa Carambola*).......	Oxalidées.....	Décand. pentag..	A.
Spey mu'm (*Raphanus sativus*).....	Crucifères....	Tétradyn. siliq...	A.

[1] Les deux *romdeng* sont réunis par un trait accompagné d'un point d'interrogation.

[2] Cité plus haut avec la lettre U. Plante servant à faire des rames et des vergues.

Spey d'om (*Brassica oleracea*)......	Crucifères....	Tétradyn. siliq...	A.
Sondèc chen long (*Phaseolus tuberosus*)......................	Légumineuses.	Diad. décand....	A.
Sondèc khieu (*Phaseolus radiatus*)..	Légumineuses.	Diad. décand....	A.
Sondèc Cong (*Phaseolus Mungo*)...	Légumineuses.	Diad. décand....	A.
Spey sroc cheu (*Buphthalmum oleraceum*)......................	Synanthérées..	Polyg. sup......	A.
Sma muc (*Neptunia oleracea*)......	Légumineuses.	Polyg. monœc...	A.
Smau comphlu'ng (*Verbena officinalis*).	Verbénacées...	Diand. monog...	A.
Smau laat (*Cyperus rotundus*)......	Cypéracées...	Triand. monog...	M.
Smau phlè lumpeng (*Scabiosa Cochinchinensis*)......................	Dipsacées.....	Tétrand. monog..	M.
Slap cherva (*Plantago major*)......	Plantaginées...	Tétrand. monog..	M.
Slap téa (*Ilex aquifolium*)..........	Ilicinées......	Tétrand. tétrag...	M.
Sleng (*Strychnos nux vomica*)......	Apocynées....	Pent. mon......	M.
Sebang (*Gentiana scandens*).......	Gentianées....	Pent. dig.......	M.
Smau loving (*Pharnaceum mollugo*).	Portulacées...	Pent. trig.......	M.
Smau chu'ng cra (*Juncus bulbosus*).	Joncées......	Hex. mon.......	M.
Srou dòmno'p (*Oryza glutinosa*)....	Graminées....	Hex. dig........	M.
Spey siem (*Sinapis brassicata*).....	Crucifères....	Tétrad. siliq.....	M.
Spey ucān (*Sinapis Pekinensis*).....	Crucifères....	Tétrad. siliq.....	M.
Sondec do'm (*Cytisus Cajan*)......	Légumineuses.	Diad. mon......	M.
Sa chomca (*Erigeron Philadelphium*).	Synanthérées..	S. Polyg. sup....	M.
Sloc chhmo tum (*Tussilago farfara*).	Synanthérées..	S. Polyg. sup....	M.
Spong (*Pinus sylvestris*)...........	Conifères.....	Monœc. monad...	M.
Sambuor prey (*Mimosa fera*) [1].....	Mimosées.....	Polyg. monœc...	M.
Sedan (*Gonus amarissimus*).......	?............	Polyg. diœc.....	M.
Sbeng (*Pinus Abies*).............	Conifères.....	Monœc. monad...	C.
Sòcrey (*Andropogon schœnanthus*)...	Graminées....	Polyg. monœc....	A.
Sacu......................	....	....	A.

[1] La *Mimosa fera* a déjà été citée (voir lettre A) sous un autre nom, avec accompagnement de l'initiale O; nous ne savons ce que cette lettre peut signifier. Loureiro dit qu'on fait avec cette plante des haies impénétrables : il en explique aussi les vertus médicinales qui justifient l'emploi de la lettre M. Il est à remarquer que Loureiro donne à cette plante deux noms *cochinchinois* (annamites) comme Hennecart lui en donne deux *cambodgiens*.

T

Trang (*Phœnix farinifera?*) (*Pandanus lævis*)	Pandanées	Diœc. monand.	C. phetol.
Tatrao (*Aidia Cochinchinensis*)		Pent. mon.	C.
Thu' contil khmau (*Cyperus elatus*)	Cypéracées	Triand. monog.	U.
Thmey (*Urtica nivea*)	Urticées	Monœc. tétrand.	U.
Trôm (*Indigofera tinctoria*)	Légumineuses	Diadelph. décand.	Teint.
Tomlong chuvéa (*Convolvulus Batatus*)	Convolvulacées	Pentand. monog.	A.
Tomlong siem (*Ipomœa tuberosa*)	Convolvulacées	Pentand. monog.	A.
Trecuon (*Convolvulus reptans*)	Convolvulacées	Pentand. monog.	A.
? Trop phoca (*Solanum album*)	Solanées	Pentand. monog.	A.
Trop cu (*Solanum melongena*)	Solanées	Pentand. monog.	A.
Trepeang chu (*Vitis Indica*)	Ampélidées	Pentand. monog.	A.
Trebu (*Psidium pyriferum*)	Myrtacées	Icos. monog.	A.
Té (*Thea Cochinchinensis*)	Ternstrœmiacées	Polyand. monog.	A.
Trau (*Arum esculentum*)	Aroïdées	Gynand. polyand.	A.
Tresoc paha (*Cucumis sativus*)	Cucurbitacées	Monœc. syng.	A.
Tresoc srou (*Cucumis melo*)	Cucurbitacées	Monœc. syng.	A.
Trelach (*Cucurbita pepo*)	Cucurbitacées	Monœc. syng.	A.
Tomlongtien (*Dioscorea oppositifolia*)	Dioscoriacées	Triand. monog.	A.
Tomlong phluc (*Dioscorea eburnea*)	Dioscoriacées	Triand. monog.	A.
Tip pi ruor (*Nardus Indica*)	Valérianacées	Triand. monog.	M.
Trechiu cranh (*Polypara Cochinchinensis*)	Pipéracées	Triand. trigyn.	M.
Thuam (*Nicotiana fruticosa*)	Solanées	Pent. mon.	M.
Thmey prey (*Mussænda frondosa*)	Rubiacées	Pent. mon.	M.
Téatu'm (*Punica granatum*)	Myrtacées	Icos. mon.	M.
Tomlong cresang (*Dolichos trilobus*)	Légumineuses	Diad. mon.	M.
Tomlong chruc (*Solena heterophylla*)	Synanthérées	Syng. monog.	M.
Trau (*Arum esculentum*)	Aroïdées	Gyn. polyand.	M[1].
Tŭ'c dă (*Phyllanthus urinaria*)	Euphorbiacées	Monœc. triand.	M.

[1] Citée plus haut avec la lettre A; c'est en effet une plante à la fois alimentaire et médicinale.

V

Veá dey keó (*Justicia tinctoria*)	Acanthacées ...	Diand. monog ...	Teint.
Veá condieng (*Commelina communis*)	Commésinacées.	Triand. monog ...	A.
Uloc (*Cucurbita citrullus*).........	Cucurbitacées..	Monœc. syng....	A.
Veá voi (*Convolvulus arvensis*)	Convolvulacées.	Pent. mon......	M.
Veá phoca remiet (*Convolvulus tomentosus*).....................	Convolvulacées.	Pent. mon......	M.
Veá sneng cu (*Tabernæ montana bovina*)	Apocynées	Pent. mon......	M.
Veá trepeang bach iur (*Polygonum perfoliatum*).................	Polygonées....	Oct. trig........	M.
Veá contruc (*Limonia monophylla*) ..	Aurantiacées ..	Déc. mon.......	M.
Veá sangcot prac (*Sida alnifolia*)...	Malvacées.....	Monad. polyand..	M.
Veá crom (*Glycyrrhiza glabra*)	Légumineuses.	Diad. mon......	M.

Nota. Les noms cambodgiens sont la partie la plus importante de ce travail. Nous avons fait tous nos efforts pour les reproduire exactement. L'écriture du manuscrit est lisible; cependant, il y a des cas où des lettres peuvent se prendre l'une pour l'autre, par exemple *u* et *n*. Dans deux ou trois cas nous avons été très-incertain; mais nous croyons que les erreurs de ce genre qui ont pu se glisser dans la liste ci-dessus sont peu nombreuses, et que la très-grande majorité des noms cambodgiens est fidèlement reproduite.

ÉTUDES CUNÉIFORMES,

PAR

M. François LENORMANT.

I

Le caractère dans les textes accadiens et assyriens [1].

L'idéogramme est un de ceux qui jouent un rôle important dans les textes accadiens ou sumériens, comme on voudra les appeler, et qui ne figurent pas dans les fragments parvenus jusqu'à nous des Syllabaires; du moins, c'est par une restitution, qui a pu paraître hardie à quelques personnes, que je l'ai rétabli dans Syllab. A, 342-345. En étudiant les significations du caractère, je justifierai, je crois, amplement cette restitution.

[1] Une explication est nécessaire en commençant sur les distinctions typographiques employées dans les transcriptions. Pour éviter toute confusion entre les deux idiomes dont nous comparons constamment les documents, nous employons les *petites capitales* à transcrire l'accadien ou sumérien, et l'*italique* à transcrire l'assyrien sémitique. Les *grandes capitales* représentent, d'après leur valeur phonétique ordinaire, les caractères employés comme idéogrammes dans les textes de l'une ou de l'autre langue, lorsque nous en ignorons encore la lecture.

a plusieurs lectures distinctes, et de plus, avec une de ces lectures, il représente deux radicaux accadiens homophones, mais qu'il est impossible de confondre.

La lecture fondamentale est GAB, qui a fourni la valeur phonétique la plus habituelle du signe dans les textes assyriens; cette lecture est si positive, résulte si nettement de l'emploi du caractère comme phonétique, qu'elle n'est contestée par personne, même par les adversaires les plus systématiques des études accadiennes. C'est un point absolument acquis à la science.

Un premier radical GAB correspond très-exactement au sémitique פטר, dans toutes ses acceptions, de «fendre, ouvrir», et enfin «délivrer» en ouvrant; aussi est-ce par *paṭaru* qu'il est le plus souvent traduit en assyrien :

INGAB (3^{e} p. du 1^{er} indicatif, prétérit) = *ipṭur* : W. A. I. II, 11, l. 44, g-h.

GANENGABA (1^{er} précatif objectif) = *lupṭir* : W. A. I. IV, 16, 2, l. 60-61.

UMENIGAB (2^{e} p. de l'optatif) = *buṭur* (pour *puṭur*) : W. A. I. IV, 19, 2, l. 12-13.

GABA (impératif) = *buṭur* : W. A. I. IV, 28, 4, l. 14-15.

. . . ADU ŚU MULU KA GABA «[la chaleur] de la peau de l'homme la surface fendant» = *supatu sa īna masaki*

nisi paṭrat « la chaleur [1] qui dans la peau de l'homme (est) fendant » : W. A. I. ii, 17, l. 73, a-b.

Le « chien de garde », assyrien *naṭru*, de נטר (voy. Fr. Delitzsch, AS, p. 34), est appelé, en accadien, LIK KA GABA « chien qui ouvre la gueule » (W. A. I. ii, 6, l. 9, a-b).

Nous avons aussi :

(IZ) DU [2] GABBALAL [3] = *sikkit* [4] *napte* « celui qui ouvre la porte » : W. A. I. ii, 22, l. 5, a-b.

(IZ) DU GAR GAB « ce qui ouvre la porte » = *mupattitav* « l'ouverture » : W. A. I. ii, 22, l. 2, a-b; 44, l. 42, a-b.

(IZ) DU GAR GAB = *napṭartav* : W. A. I. ii, 22, l. 3, a-b; 44, l. 43, a-b.

(IZ) DU GAR GAB = *naptetav* : W. A. I. ii, 22, l. 4, a-b; 44, l. 44, a-b.

Ces exemples montrent que GAB, dans le sens d'« ouvrir », pouvait être traduit par פתח aussi bien que par פטר. On trouve même INGAB = *ipṭe* (W. A. I. ii, 11, l. 45, g-h), qui révèle l'existence d'une

[1] Cf. le syriaque ܚܡ « brûler », ܚܡܡܐ « chaleur ».

[2] Sur (IZ) DU « porte », voy. W. A. I. ii, 44, l. 39, c-d; 45, l. 21, a-b, et 25, a; 62, l. 71, g-h; la lecture DU est donnée par Syllab. AA, 33, qui prouve que le signe IZ est ici un déterminatif aphone.

[3] Composé de GAB et de LAL.

[4] Dans Tigl. col. 3, l. 19, ce mot, dont on a aussi la forme *sikkatu*, désigne les défilés des montagnes; c'est originairement la « rupture », de la racine שכך, parallèle à שקק.

forme פטח, parallèle à פתח, et à laquelle on peut comparer l'arabe فطح.

Le même radical se retrouve dans :

ZAGGAB = *sibbu* « seuil »[1], mot à mot ZAG-GAB « limite[2] de l'entrée » : E. A. II, 1, p. 270-271, l. 32 et 35.

NIGAB « portier » (employé comme allophone dans le récit de la descente d'Istar aux enfers, l. 13, 14, 21, 25, 37 et 39), dont la lecture assyrienne nous est fournie par la tablette nouvelle BM. S. 12, où on lit : (IZ) DU NIGAB = *pitû dalta;* (IZ) DU NIGAB = *muselu dalta*[3]. Voyez encore dans W. A. I. IV, 1, col. 2, l. 46-47 et 50-51, où sont mentionnés « les Esprits des portes de la terre[4], au nombre de sept », ZI IQ KURRA SIESNA EI, et « l'Esprit du dieu Negab (le portier), grand portier de la terre », ZI NEGAB NIGAB GAL KUBRAGE.

Enfin je rappellerai cette phrase de W. A. I. II, 18, l. 38, a-b : GABBI SUχABGAGAENE[5] = *iradsunu li-*

[1] Cf. l'hébreu סף.

[2] ZAG = *pat*, hébr. פאה (W. A. I. II, 50, l. 63, c-d); cf. F. Delitzsch, AS, p. 121.

[3] Pourtant le mot *nigab* paraît s'être naturalisé en assyrien, car il y forme l'abstrait *nigabutu*, que nous avons dans W. A. I. II, 67, l. 56 : *Idibi'ili ana nigabuti ina eli Muṣri askun, ina mati kalisina sa...* « J'ai institué Idibaal dans la garde des défilés sur le pays de Mousri, dans tous les pays qui... » Cette *nigabutu* était un véritable office de *dervend-agassi*, pour parler le langage de l'administration turque.

[4] KURRA « le pays » est traduit, à la ligne 51, par *irṣitu* « la terre »; voyez encore un exemple que nous citons immédiatement après.

[5] AE forme ici une diphthongue dont nous ignorons la prononcia-

tirra « qu'ils ramènent (referment) leurs gouffres »[1]. La même acception substantive de GAB = *irad* se retrouve encore dans W. A. I. IV, col. 4, l. 39-40 — GABZU = *iradka* — et 30, col. 3, l. 8-9 : INDI GAB KURRA = *irid ana irad irṣitiv* « il est descendu dans le gouffre de la terre ».

Dans le sens de « délivrer », qui appartient aussi au sémitique פטר, nous rencontrons le composé abstrait NAMGAB, traduit par *ipṭiru* « liberté », dans W. A. I. II, 13, l. 16-19, a-b :

NAMGAB = *ipṭiru* « liberté »;

NAMGABANI = *ipṭirusu* « sa liberté »;

NAMGABANIKU = *ana ipṭirisu* « pour sa liberté »;

NAMGABANIKU KÛ NILALE = *ana ipṭirisu kaśpa isma* « pour sa liberté, il paye de l'argent ».

C'est dans le même sens que j'entends INGAB = *isi* dans W. A. I. II, 11, l. 46, g-h; car j'y vois le verbe אשע, hébr. ישע. En parlant des péchés, GAB = *paṭar* « délivrer » prend la signification spéciale d'« absoudre ». Nous en avons un bel exemple dans les deux dernières strophes du grand psaume de la pénitence de W. A. I. IV, 10 (col. 2, l. 45-52), strophes qui

tion. L'orthographe n'est pas, du reste, entièrement phonétique, et, par conséquent, ne rend pas complètement les modifications que la voyelle du radical devait éprouver dans sa rencontre avec celle du suffixe grammatical. On s'est borné à écrire celui-ci phonétiquement, à la suite de l'idéogramme du radical GA « revenir ».

[1] *Irad* de ארד, hébr. ירד.

ne sont pas accompagnées de version assyrienne, mais se traduisent avec certitude :

DIMMERMU NÂKATAGGA SIESNA ADU SIESNA NÂKA-
Mon dieu, les fautes[1] (sont) sept fois sept[2], mes

TAGGAMU GABAB
fautes absous-les[3] !

LUKU.AN.ŚUKUS[4] MU NÂKATAGGA SIESNA ADU
Ma déesse, les fautes (sont) sept fois

SIESNA, etc.
sept, etc.

DIMMER NIZU' NUNZU' NÂKATAGGA SIESNA ADU
Dieu qui connais l'inconnu les fautes (sont) sept fois

SIESNA, etc.
sept, etc.

[1] NÂKATAG (prol. NÂKATAGGA) est répété fréquemment dans ce psaume, et là où il y a version assyrienne, toujours traduit *annu* «faute, péché», de la racine ענה, cf. l'hébreu עָנִי. Il faut y comparer NAMTAG (prol. NAMTAGGA), rendu dans W. A. I. IV, col. 1, l. 49-50, 57 et 59, par *arnu*, *aran* «manquement, faute, péché», de la racine ערן, cf. le syriaque ܐܬܥܪܢ «s'endurcir» (en parlant du cœur), et ܥܪܢܘܬܐ «endurcissement». Ce sont là deux composés abstraits qui nous offrent, avec l'un des deux radicaux ayant le sens de «sort, condition», NAM ou NÂKA (les deux radicaux entrant d'ordinaire dans des composés de ce genre), le radical verbal TAG, pris ici dans l'acception de «dévier, se détourner du droit chemin». Cette acception découlait naturellement du sens premier de TAG, qui est «tourner» : TAG = *lapatu* (hébreu לפת), W. A. I. II, 27, l. 60, c-d; 48, l. 41, e-f; SUNUTAGGA (indicatif impersonnel et négatif de la 4[e] voix) = *la ilbat* (pour *ilpat*) «il n'a pas tourné», W. A. I. II, 35, l. 65, g-h; MUNINTAG = *iltapat* «il s'est tourné (vers quelqu'un)», W. A. I. IV, 26, 5, l. 15.

[2] Sur cette manière de s'exprimer, voyez LPC, p. 163.

[3] Impératif avec suffixation du pronom objectif de la troisième personne.

[4] Expression idéographique très-fréquente dans les textes magiques

LUKU.AN.ŠUKUS NIZU' NUNZU' NÀKATAGGA
Déesse qui connais[1] l'inconnu[2] les fautes (sont

SIESNA ADU SIESNA, etc.
sept fois sept, etc.

NÀKATAGGAMU GABAB KA.TARzu
Mes fautes absous-les, celui qui se soumet à toi[3]

GANŠIL
que tu juges[4]!

SÂZU SÂ LUKU TUDDA TUM
Ton cœur le cœur d'une mère qui a enfanté comme

KÎBIKU χABAGAGA
lieu + son + en qu'+il + revienne!

LUKU TUDDA AI TUDDA TUM
Une mère qui a enfanté un père qui a engendré comme

KÎBIKU, etc.
lieu + son + en, etc.

et liturgiques, toujours traduite en assyrien par *istar*, au sens général de «déesse», mais dont nous ignorons la lecture. Malgré la version assyrienne par le simple *istar*, il faudrait peut-être, d'après la composition du groupe complexe, traduire par «mère déesse».

[1] Forme apocopée pour NIZUA, participe conjugué de ZU.

[2] Apocopé pour NUNZUA, participe conjugué et négatif de ZU.

[3] KA.TAR, dont nous ignorons la lecture exacte, est traduit ailleurs *dalilu* «soumis» (Smith, *Phon. val.* 30, 14), de דלל.

[4] Cf. W. A. I. IV, 7, col. 2, l. 5 et 6, également sans version assyrienne. Le radical ŠIL, que nous avons ici, paraît le même que dans ŠILA = *šûqu* «part, portion» (Syllab. A, 304); il semble avoir eu originairement le sens de «couper, trancher». De là il aura passé facilement à celui de «décider, juger», comme le radical synonyme TAR, également exprimé par l'idéogramme ►⊷. Ici ŠIL est écrit phonétiquement.

Strophe[1] :

Ô mon Dieu, mes péchés sont sept fois sept, — absous mes péchés !

Ô ma déesse, mes péchés sont sept fois sept, — absous mes péchés !

Dieu qui connais ce qui est inconnu, mes péchés sont sept fois sept, — absous mes péchés !

Déesse qui connais ce qui est inconnu, mes péchés sont sept fois sept, — absous mes péchés !

Antistrophe :

Absous mes fautes, — juge celui qui se soumet à toi !

Ton cœur, comme le cœur d'une mère qui a enfanté, — qu'il s'apaise !

Comme une mère qui a enfanté et un père qui a engendré, — qu'il s'apaise !

Nous lisons de même, dans une invocation au Soleil (W. A. I. IV, 17, col. 1, l. 57-59) :

Accadien.

GUGAZUTA	DUNALUMBI	GANGAB-
Outre + ton + par	manquements + ses	que + (tu) rendes
GAB	NAMTAGGABI	GANZIZI
absous !	transgressions + ses	que + (tu) enlèves !

Assyrien.

ina	*kibitika*	*ennišśu*	*luppaṭir*
Par	ton ordre	son manquement	qu'il soit absous !
aransu	*linnasiḫ*		
sa transgression	qu'elle soit enlevée !		

[1] Je justifierai ailleurs et bientôt la division en strophes, aussi caractérisée que possible, en donnant une traduction et une analyse complète de ce précieux document.

L'origine de l'acception particulière dont je viens de produire les exemples, tient à ce que le verbe accadien GAB (et par suite aussi l'assyrien פטר, quand il le traduit) prend quelquefois comme régime direct l'objet dont on est délivré. C'est ainsi que nous lisons dans W. A. I. IV, 28, 1, l. 14-15 : NAMLALANI GABA = *'iltasu buṭar* « délivre-le de son infirmité », mot à mot « délivre son infirmité ».

La notion de « délivrer », chez tous les peuples, conduit à celle de « remettre, transmettre, livrer ». C'est ce qui est arrivé en accadien pour GAB, mais seulement à sa quatrième voix, gratificative, qui prend le sens de « transmettre en propriété ». Nous avons de cette façon, dans W. A. I. II, 13, l. 30-34, a-b :

Ê UA KÛBABBAR SINENEGAB = *bit ana kaśpi ittadalu* « ils ont transmis une maison en propriété[1] pour de l'argent »;

ÂSA [UA] KÛBABBAR SINENEGAB = *ikla ana kaśpi ittadalu* « ils ont tranmis un champ en propriété pour de l'argent »;

GISSAR UA] KÛBABBAR SINENEGAB = *kira ana kaśpi ittadalu* « ils ont transmis un jardin en propriété pour de l'argent »;

RAKMAD?[2] UA] KÛBABBAR SINENEGAB = *amat*[3] *ana*

[1] Iphteal de נדל; cf. l'arabe نقل, dont la signification primitive est « transférer ».

[2] Ou RAKKUR, lecture encore douteuse.

[3] Sur la lecture de ce mot, exprimé par un groupe allophone, voyez Fr. Delitzsch, *George Smith's Chaldäische Genesis*, p. 296.

kaśpi ittadala « ils ont transmis une esclave femelle en propriété pour de l'argent » ;

NITA UA] KÛBABBAR SINENEGAB = *arda ana kaśpi ittadala* « ils ont transmis un esclave mâle en propriété pour de l'argent ».

M. Smith note aussi, parmi les traductions assyriennes de GAB, *naśiḫ* (*Phon. val.* 187), c'est-à-dire car il cite ici le participe tel qu'il l'aura lu dans une tablette, sans prendre la peine de ramener le mot à sa forme radicale) *naśaḫa*, נסח « arracher, transplanter, transporter ». Je n'ai pas eu l'occasion de rencontrer d'exemples de cette acception, mais elle peut se rattacher aux autres assez naturellement[1].

Je compare au premier radical GAB, dont je viens de passer en revue les diverses significations :

Fin. *kop-e-ra* « creuser, fouiller » ; *kopp-a* « objet creusé » ; *kuopp-a* « petite fosse ». — Lap. *kopp-e* « creux ». — Perm. *gŏp* « fossé ». — Vot. *gop* « vallée, fosse ».

Le finnois *kāp-ı-a* « gratter, râcler », et tous ses congénères du même groupe (Donner, *Vergl. Wærterb.* n° 281).

[1] J'avais cru autrefois pouvoir attribuer à GAB une dernière acception, celle de « finir, prendre fin, se terminer ». Je pensais la trouver dans W. A. I. II, 15, l. 40, c-d : IDU APINGABA PAR ESKAMMATA = *ina araḫ PIN.GAB.A* (*araḫ-samna*) *yum śibsu*, que je traduisais « le mois d'arakhsamna finissant, le jour trentième ». Mais c'était là une erreur ; [cuneiform] est la désignation complète du mois, dont nous avons plus fréquemment la variante [cuneiform], et dont la désignation abrégée est [cuneiform]. Le nom développé, IDU APIN-GABA, est « le mois où l'on ouvre la fondation », l'abrégé IDU APIN « le mois de la fondation ». Il faut donc traduire simplement : « au mois d'arakhsamna, le trentième jour », et rayer des acceptions de GAB celle de « prendre fin ».

Fin. *kap-el* « bèche ». — Liv. *kap-il* « hache » ; *kāp-il* « bèche ». — Mag. *kap-a* « hache, houe » (c'est-à-dire, dans tous les cas, l'outil avec lequel on fend ou l'on creuse).

Je fais ce rapprochement avec d'autant plus de confiance que, dans les langues ougro-finnoises, la racine commune de tous les mots qui viennent d'être cités, *kap*, *kop*, que je compare à l'accadien GAB, produit un nom de la main de l'homme ou du sabot des animaux, par l'idée de leur creux, de la paume de la main :

Fin. *kâppa*, *kâp-ea* « sabot » ; *kop-ra* « main creuse, creux de la main » ; *kūpp-ā* « main ». — Esth. *kab-i* « sabot » ; *kūpp* « sabot, main ». — Liv. *kāb-a* « sabot » ; *kāp-a* « patte ». — Lap. *guoppe* « sabot ».

Or, en accadien, GAB, par la même marche d'idées, se combine avec QAT « main » pour former le composé QAT-GAB (prononcé QAGAB) « main ouverte, paume de la main », et ensuite simplement « main »[1].

Un second radical GAB, qu'il me paraît impossible de réunir avec celui-ci, quoique homophone et s'écrivant avec le même caractère, a la signification verbale d'« être en avant, en face, opposé ». M. Smith a relevé sa traduction assyrienne par *maḫar* (*Phon. val.* n° 187), qui en représente, en effet, parfaitement le sens. Dans W. A. I. II, 44, l. 28, c-d, nous trouvons ce GAB rendu par *qablu*, qu'il faut entendre en ce cas, comme l'araméen קבל, קובלא « ce qui est en

[1] La lecture de ce mot QAT-GAB (et non SU-GAB), sera justifiée dans un prochain article, d'après une variante orthographique qui donne la lecture QAGAB, exprimée phonétiquement.

avant, opposé, en face». C'est ainsi que, dans la déclinaison, GAB devient le suffixe du cas oppositif (E. A. I, 1, p. 78; LPC, p. 134). Dans les textes assyriens, nous avons fréquemment la préposition composée *ina gab*, *ana gab* «en face de» (Norris, AD, p. 159), qui semble prouver l'adoption de ce mot dans l'idiome d'Assur, à moins qu'on ne lise, ce qui est encore très-admissible, *ina maḫri*, *ana maḫri*, en prenant *GAB* comme idéographique.

De là la locution GAB SUGAR = *maḫaru sa nakiri* «s'opposer à un ennemi, lutter contre lui» (W. A. I. II, 27, l. 45, a-b), laquelle est à analyser mot à mot «opposition faire à quelqu'un» (4ᵉ voix du verbe GAR «faire»). De là le composé GABRI (mot à mot : GAB-RI «en face s'élevant») = *maḫiru* ou *saninu* «rival»[1], si bien étudié par M. Frédéric Delitzsch[2]

[1] Il ne faut pas confondre GABRI, mot exclusivement et purement accadien (quoiqu'il passe en assyrien dans certaines circonstances), avec GABIRI = *sadû* «montagne» (W. A. I. II, 38, l. 72, a-b), qui paraît être, dans la langue d'Accad, un terme d'emprunt, puisé dans le sémitique גבל.

[2] Ce savant a établi d'une manière définitive le sens verbal de GABRI «s'élever en face, s'opposer, rivaliser», d'où le participe GABRIA, employé comme allophone de l'assyrien *saninu*, dans une des variantes de Tigl. col. I, l. 57; puis les deux acceptions suivantes :

1° «Rival»;

2° «Colonnes parallèles», celle-ci indiquée d'abord par M. Schrader (*Jenäer Litteraturz.* 1874, p. 200).

Mais il a laissé de côté l'acception astronomique. Dans les documents de cette dernière espèce, GABRI est la désignation de l'étoile qui s'élève sur l'horizon, en face de l'observateur. De là, le mot passant en assyrien, dérive *gabratur* «l'apparition» de l'astre. C'est ainsi que W. A. I. III, 63 v°, l. 33, après un tableau des phases de la planète Vénus pendant les douze mois de l'année, divisé en autant de sections

(AS, p. 120 et suiv.). De là, enfin, MÂ GABBUTIK = *mahirtuv* (W. A. I. II, 46, l. 11, a-b; 62, l. 40, g-h) «vaisseau de course», mot à mot «vaisseau en avant fendant»[1].

C'est à ce second radical qu'il faut rattacher l'emploi substantif de GAB pour désigner une partie du corps humain (W. A. I. II, 44, l. 15, h; Lt, 30; W. A. I. IV, 31 r°, l. 51-52; v°, l. 42; E. A. II, 1, p. 264-265, l. 7-8) que l'on nomme dans les énumérations toujours entre la tête et la ceinture, quelquefois à côté des flancs, ce qui ne permet pas de l'entendre autrement que comme la poitrine, ce qu'ont fait, du reste, M. Schrader, M. Smith et M. Oppert, aussi bien que moi-même. L'équivalent assyrien en est *irtu* (E. A. II, 1, l. c, et p. 298-299, l. 11-12), qui semble devoir être rattaché à la racine ערה ou עור, et comparé à l'hébreu עור «peau».

que de mois, ajoute : *sanesrit kisruta gabratuv sa AN.NIN.SI.AN.NA GAB.RI Babili* «douze sections, apparition de la planète Vénus sur l'horizon de Babylone» (mot à mot «en face de Babylone»).

Cette expression ne saurait être confondue avec le *GAB.RI Assur u Akkad* «colonnes parallèles assyrienne et accadienne» de la souscription d'une collection de tablettes lexicographiques bilingues (W. A. I. II, 36, 1), ni avec ce que nous lisons dans la clause finale d'un document astronomique en langue assyrienne (W. A. I. III, 55, 2): *ki pi duppi u IZ.LI.HU.SI labiri GAB.RI Assur Sumer u Akkad*, ce qu'il faut traduire, suivant moi : «conformément aux tablettes et aux manuscrits antiques comparés (mot à mot «mis en regard») d'Assur, de Sumer et d'Accad». Nous avons là trois applications bien distinctes du même mot dans des cas différents, applications qui, toutes trois, s'accordent parfaitement avec sa signification essentielle et première.

[1] Sur la signification de RUTIK (résultant de W. A. I. II, 24, l. 37, g; 30, l. 8-9, a-b), voyez Fr. Delitzsch, AS, p. 121.

En même temps qu'il représente les deux radicaux GAB, le signe a une valeur DU, assurée par les gloses de W. A. I. II, 27, l. 10, e-f, et l. 17, a-b; 39, l. 16-17, g. Avec cette glose DU, il est interprété dans W. A. I. II, 27, l. 17, a-b, par *daku*, infinitif de דוך « frapper ». Aussi je crois maintenant qu'il faut lire DUDU, au lieu de GABGAB, à cause de la signification qu'enregistre la version assyrienne, dans W. A. I. II, 19, 1, l. 1-2 :

Accadien.

TIK	GURRUS	DUDU	GIRGAL	GIR
Le front	des guerriers	bouleversant,	la harpé,	le glaive

NAMANAMU	MUNDAGALLA.
de divinité + ma,	je + la + tiens.

Assyrien.

muṣṣir	*kisadati*	*namzaru*	*paṭar*
Bouleversant[1]	les rangs (des guerriers),	la harpé[2],	glaive

anatiya	*nasaku.*
de ma divinité[3],	je suis portant.

La notion de « frapper » conduit à celle de « pilonner » la terre destinée aux briques crues et à celle d'« empreindre ». De là nous trouvons DU expliqué par *labana libitti* « fabriquer des briques » (W. A. I.

[1] Participe paël de צור.

[2] Voyez ESC, p. 161.

[3] Nous avons ici un curieux exemple de vocable emprunté par l'assyrien à l'accadien dans le langage poétique. *Anati*, qui remplace l'habituel et sémitique *ilati*, et dont l'emploi est tout à fait exceptionnel, de la plus extrême rareté, est tiré de l'accadien ANA « dieu »; voy. ESC, p. 13.

II, 27, l. 10, e-f), et MUR DUDU par *labin libitti* « briquetier » (W. A. I. II, 38, l. 10, e-f; cf. 31, l. 88, a). En même temps, dans W. A. I. II, 28, l. 55-58, f-g, on lit :

TAQLAK RARA = *kanaku* « sceller, prendre une empreinte »;

TAQLAK GUR = *kanaku sa kunukki* « l'action de sceller avec un sceau »;

DU = *kanaku sa sabe* « l'action de sceller une serrure »[1];

GISIS KÂNA GUBBA[2] = *kingu*[3] *sa bab* « le sceau de la porte »[4].

Dans E. A. II, 1, p. 236-237, l. 4 (W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 47), [cunéiforme] = DU a pour correspondant l'assyrien שחט « pétrir ». Dans ce passage, il est dit du mauvais sort, du sort hostile résultant d'un enchantement :

Accadien.

KALUM	TUM	GANENDU
Dattes	comme	qu'(on) + le + pétrisse !

Assyrien.

kima	*śuluppi*	*lissahiṭ*
Comme	des dattes[5]	qu'il soit pétri !

[1] Cf. l'arabe صِلَة *ligula seræ*.

[2] Mot à mot « le... de la porte fixant ».

[3] Pour *kinku*.

[4] Dans E. A. II, 1, p. 290-291, l. 58-59, il est aussi question du *kanakku*, ou sceau de la porte, appelé, dans l'accadien, KÂNA.

[5] Sur KALUMMA = *śuluppu*, voyez ESC, p. 120. J'ai traduit dans cet

Le sens est précisé par une des formules qui suivent et qui contiennent la même incantation magique (W. A. I. IV, 17, col. 2, l. 8-11); elle est exclusivement en assyrien, mais comme elle est écrite d'une façon particulière, avec une grande multiplicité d'allophones et d'idéogrammes, j'en donne une double transcription, représentant d'abord l'aspect du texte et son orthographe spéciale, puis sa lecture :

KIM	*KA.LUM.MA*	*anní*	*issaḫḫaṭu*
kima	*śuluppi*	*anní*	*issaḫḫaṭu*
Comme	dattes	ces	sont pétries

va	*NE.RUa*
va	*tamtá*
aussi	le maléfice,

AN.IZ.BAR	*qavá*	*iqavvá*
isu	*qavá*	*iqavvá*
le feu	brûlant [1]	(les) brûlera;

ana	*SIS.ES.NI*	*qaṭbu*	*la*	*GURru*
ana	*....su*	*qaṭbu*	*la*	*itaru*
à	son pédoncule [2]	détaché [3]	non	elle reviendra;

ouvrage par le terme général de « fruit »; mais il me semble maintenant, après examen nouveau des passages où ce mot se trouve, que M. Friedrich Delitzsch a raison de lui attribuer le sens plus spécial de « dattes ».

[1] D'une racine קוה, propre à l'assyrien, parallèle et synonyme de כוה, qui est commun à toutes les langues sémitiques et à l'assyrien.

[2] Lecture assyrienne inconnue; nous sommes en présence d'un ἅπαξ λεγόμενον, dans les textes jusqu'ici publiés. Le sens est imposé par le reste de la phrase.

[3] De קטב.

ana	*. . . .*[1]	*AN*	*u*	*SAR*	*la*		*TEu*
ana	*passuri*	*ili*	*u*	*sarri*	*la*		*iddaḫu*
pour	les plats	du dieu	et	du roi	non		elle sera présentée.

Il semble, du reste, que la lecture DU, appliquée au signe , lui a fait représenter deux radicaux presque homophones, sauf le degré de pesanteur de la voyelle, DU et DÛ, comme deux radicaux GAB. En effet, il n'y a pas de liaison de sens entre ce que nous venons de voir et les indications suivantes, tirées de W. A. I. II, 25, l. 36-44, e-f, où la lecture est assurée par une glose indicative de prononciation DU-U :

DÛ = *daḫada* « se réjouir »;

DÛDÛ = *duḫḫudu* « réjouir, le réjouir, ce qui cause la joie »;

GABDÛ [2] = id. « id. »;

TAKIL [3] = id. *sa kisalli* « id. (quand il s'agit) des autels » [4];

TATAKIL = id. *sa kisalli* « id. (quand il s'agit) des autels »;

[1] Il y a ici l'idéogramme de Syllab. A, 269.

[2] Écrit GA-AB-DÛ, pour éviter la confusion entre les deux valeurs du signe .

[3] Mot d'origine assyrienne, de la racine הבל « servir, rendre un culte », mais si bien naturalisé en accadien, qu'il y produit un dérivé duplicatif dans lequel la première syllabe seule est redoublée, la seconde tombant la première fois, comme il arrive normalement aux dissyllabes, TATAKIL pour TAKILTAKIL.

[4] Il s'agit évidemment d'une fête religieuse ayant un caractère de joie, d'un service de réjouissance auprès des autels.

ŚIŚIKI[1] = id. *sa raḫaṣi* « id. (quand il s'agit) de l'inondation »[2], c'est-à-dire l'abondance de l'inondation, qui cause la joie;

NAMχÎ[3] = *daḫda*[4] « joie »;

GARχÎ = *daḫda* « joie, réjouissance »;

Que דחד ait, en assyrien, le même sens que dans quelques rares passages de l'araméen des targumim,

[1] Composé śiśi-KI, dont le sens littéral serait « le faire donner, faire produire — à la terre ».

[2] L'inondation périodique qui produit la fertilité de la Babylonie, et dont il est souvent question dans les textes.

[3] Il est évident qu'ici, et dans le mot suivant, doit être pris avec la valeur de χÎ ou χE, que lui donnent Syllab. F, 3, et A*, 338, sans en expliquer le sens. C'est, en effet, avec cette lecture qu'il entre dans le mot χIGAL, passé en assyrien sous la forme *ḫigallu* (voyez Norris, AD, p. 582). Le sens de ce mot est certainement « fertilité », et il devient peut-être ensuite (mais ceci est plus douteux) une désignation des canaux d'irrigation qui jouaient un si grand rôle dans l'agriculture babylonienne; je dis que c'est plus douteux, car, en réalité, il n'est pas une des phrases d'où l'on a déduit la signification de *ḫigallu* comme « canal », dans laquelle le sens de « fertilité » ne puisse s'appliquer d'une manière raisonnable et suffisamment satisfaisante. Quoi qu'il en soit, χIGAL est sûrement un composé d'un radical χÎ () et de GAL « exister », ce dernier bien connu par une infinité d'exemples (voy. Syllab. D, 24; AA, 10; FF, A-12). Ceci détermine l'ordre des acceptions du radical χÎ, que nous reconnaissons encore dans NAMχÎ et dans GARχÎ, toujours comportant une idée d'abondance et de joie.

[4] Écrit , orthographe qu'il faut considérer comme formée d'un idéogramme avec le complément phonétique *du*; car, dans l'isolement de cet exemple, on ne saurait en conclure, comme on l'a fait quelquefois, que pût revêtir une valeur phonétique indifférente *duḫ*.

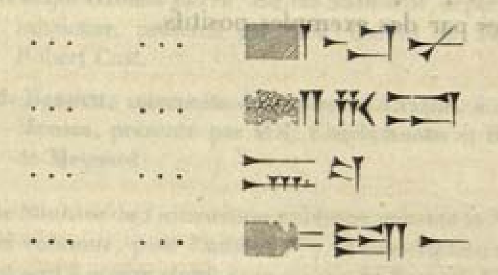
où il remplace חדה, c'est ce dont on ne saurait douter devant les exemples que je place ici :

naḫsu daḫdu u ḫigallu ina matisu lukinnu « qu'ils établissent dans son pays l'abondance [1], la joie et la fertilité » : W. A. I. 1, 27, l. 53.

zûni daḫdute sanat naḫse u barre ana paliya lisruku « qu'ils accordent pour ma durée des splendeurs [2] joyeuses, des années d'abondance et de graisse » [3] : Tigl. col. 8, l. 27.

zunni daḫdati « des pluies qui réjouissent (fertilisantes) » : Smith, *Assurb.* p. 317, *l. c.*

Ayant ainsi constaté les lectures et les significations de l'idéogramme , je trouvais dans Syllab. A, 342-345, les vestiges suivants du texte, détruit pour la majeure partie :



Il sera maintenant évident pour tout le monde que

[1] Sur *naḫsu*, voyez Norris, AD, p. 1013 et suiv.
[2] De la racine זהן, arabe زهنع.
[3] Conf. hébreu בריא.

je devais, sans hésitation, restituer comme je l'ai fait :

DÛ *labanu.*

Id. *daḥadu.*

GAB *irtav.*

Id. *paṭaruv.*

Pour aucun autre caractère, nous n'eussions pu rencontrer le même groupement d'explications assyriennes, qui, pour celui-ci, étaient toutes connues et établies par des exemples positifs.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 FÉVRIER 1877.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

Le major GEORGE TRYER, Madras Staffcorps, deputy commissioner, présenté par MM. Garcin de Tassy et Robert Cust.

M. BARUCH, interprète de l'armée d'Afrique, à Ammi-Moussa, présenté par MM. Cherbonneau et Barbier de Meynard.

M. le Ministre de l'instruction publique informe la Société qu'il lui continue, pour l'année 1877, la souscription de son département à quatre-vingts exemplaires du Journal. Le Conseil charge son président de transmettre à M. le Ministre les remercîments de la Société.

M. Oppert rend compte de la découverte récente de différents monuments d'une haute valeur pour l'épigraphie assyrienne et phénicienne. Ils consistent : 1° en quinze traités ou

contrats, sur brique, portant leur date et l'indication précise de leur origine, et provenant soit des anciens rois babyloniens, soit des rois perses Darius, Cambyse, Artaxercès. Une de ces briques offre cette particularité curieuse, qu'elle porte une inscription assyrienne écrite en lettres phéniciennes; 2° l'autre monument que M. Oppert signale à l'attention du Conseil, est un fragment d'inscription bilingue, en sumérien et en assyrien. Cette inscription, gravée sur pierre avec un soin particulier, se compose de six colonnes qui renferment le nom du roi Hammourabbi et une prière en l'honneur de ce souverain; elle remonte, par conséquent, au XXIIIe siècle avant notre ère. M. Oppert prépare, pour un des prochains numéros du *Journal asiatique*, une note relative à ces monuments; mais il croit utile d'en signaler dès aujourd'hui l'importance pour la question de principe, celle de l'existence de la langue sumérienne qui a donné lieu à une controverse récente.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, novembre 1876. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. 1876. Livr. 4-6. Genève. In-8°.

— *Boletin de la Sociedad geografica de Madrid*, juillet et août 1876. Madrid. In-8°.

Par le rédacteur. *The Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. Novembre 1876. Bombay. In-4°.

Par l'éditeur. *De Indische Letterbode.* Onder redactie van Wijnmalen. 1 Jaarg. n° 4. Amsterdam, 1876. In-8°.

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies*, revue annuelle, par M. Garcin de Tassy. Paris, Maisonneuve, 1877. In-8°, 178 pages.

— *Histoire de l'Asie centrale*, par Mir Abdoul Kerim Boukhary, publiée, traduite et annotée par Charles Schefer. Tra-

duction française. Paris, E. Leroux, 1876. Grand in-8°. VII-304 pages, 1 pl.

Par l'auteur. *Ta'lab's Kitâb al-Faṣîḥ*, herausgegeben von J. Barth. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh. 1876. In-8°, 63-٧٥ pages.

— *Eenige Bijzonderheden over het Maleisch, van Palembang*, door De Clercq (Extrait de la *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, t. XXIII).

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, t. XXII, n°s 4-10, et t. XXIII, n° 1. Saint-Pétersbourg. In-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XX, n°s 2-4, t. XXI, n°s 1-4, t. XXII, n° 3 (manquent n°s 1 et 2). Saint-Pétersbourg. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, janvier 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXX. Bd. IV. Heft. Leipzig, Brockhaus, 1876. In-8°.

Par le secrétaire d'État du ministère de l'Inde. *Report of the Antiquities of Kâṭhiâwâḍ and Kachh*, by James Burgess. London, Allen, 1876. Gr. in-4°, x-242 p., 74 pl.

— *A Sketch of the Turki language as spoken in Eastern Turkistán*, Part. I. By R. B. Shaw. Lahore, *Central Jail Press*, 1875. In-8°, XVII-101-XXXIX-VII-٣١ pages.

Par l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. *Tableau général, méthodique et alphabétique des matières* contenues dans les publications de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. 1re partie. Publications en langues étrangères. Saint-Pétersbourg, 1872. In-8°, XII-488 pages.

Par l'auteur. *La poésie en Perse*, par C. Barbier de Meynard, professeur au Collège de France. Paris, Ernest Leroux. In-18, 74 pages.

— *Salomon et ses successeurs, solution d'un problème chronologique*, par J. Oppert. Paris, Maisonneuve, 1877. In-8°, 102 pages.

SÉANCE DU 9 MARS 1877.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Sur la proposition du bibliothécaire, le Conseil autorise l'achat des casiers nécessaires pour le classement provisoire de la bibliothèque dans le local mis par l'État à la disposition de la Société.

M. Oppert offre son ouvrage, intitulé : *Salomon et ses successeurs, solution d'un problème chronologique.* S'appuyant, d'une part, sur les textes assyriens, de l'autre sur les calculs astronomiques récents, et, entre autres, sur l'éclipse de l'an 809 avant J. C., M. Oppert évalue l'âge de Salomon et la durée de son règne, et, par suite, l'ensemble de la chronologie biblique, avec une précision qui n'avait pu être obtenue jusqu'à ce jour. Au cours de sa démonstration, ce savant restitue un passage important de Josèphe dans le *Contra Apionem*.

Dans un des derniers numéros du *Journal de la Société orientale allemande*, M. Muller avait publié un bas-relief himyarite, qu'il considérait comme la représentation de scènes de la vie privée. M. Clermont-Ganneau, étudiant de nouveau ce monument, la formule qui le surmonte, les figures du taureau et du cheval tournées vers l'occident, démontre qu'il n'a pu avoir qu'une destination funéraire. M. Clermont-Ganneau insérera une note à ce sujet dans le *Journal asiatique*.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. T. XVI, livr. 1, 1877. Genève. In-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, numéro de juillet-août 1876. Paris, Challamel. In-8°.

Par l'auteur. *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos.* Textum arabicum e codice Leidensi cum varr. lectt. edidit F. J. Van den Ham. Fasc. prior. Lugd. Bat. 1877. In-8°, VIII-144 pages.

Manuel de l'arabisant, ou recueil de pièces arabes, par L. Machuel, professeur d'arabe au Lycée d'Alger, 1re partie. Jourdan, Alger, 1877. 1 vol. in-8°. Prix : 6 fr.

M. Machuel poursuit avec une louable persévérance la publication de ses ouvrages destinés à faciliter l'étude de l'idiome d'Alger, parlé et écrit. En rendant compte récemment de son opuscule élémentaire intitulé : *Une première année d'arabe* (*Journal asiatique*, octobre 1876), j'annonçai l'apparition prochaine d'un recueil de pièces arabes à l'usage des personnes qui se destinent à la carrière d'interprète militaire ou qui travaillent pour obtenir la prime accordée à la suite des examens de capacité. Le fascicule qui vient de paraître forme la première partie de ce recueil. Il comprend, outre des instructions concises sur le style épistolaire algérien, un choix varié de lettres et un vocabulaire. Les deux volumes qui doivent suivre à des intervalles rapprochés nous donneront, l'un une série d'actes judiciaires, l'autre des thèmes gradués.

Les lettres du fascicule que nous avons sous les yeux se recommandent par leur variété, et dénotent chez l'auteur une connaissance approfondie des besoins de l'enseignement. Elles consistent en rapports rédigés par les kadis et les kaïds, en pièces politiques, suivies de lettres particulières, félicitations, condoléances, affaires privées, etc. Le style en est fort inégal : les unes, en petit nombre, sont d'une correction irréprochable; les autres, au contraire, montrent peu de souci de l'orthographe et des règles de la syntaxe. Mais ces dernières ne sont pas, à mon sens, les moins intéressantes, ni les moins utiles. Leur incorrection même, les tournures bizarres, les expressions vulgaires dont elles fourmillent donnent lieu à

maintes observations curieuses. L'auteur n'en a signalé qu'un petit nombre; mais il promet de combler ces lacunes dans le volume de traduction qu'il se propose de publier plus tard.

Qu'il me permette de lui dire que ce supplément à son estimable travail ne me paraît pas indispensable : quelques pages d'explications sur les principales difficultés grammaticales et lexicographiques suffiraient amplement aux besoins de ses lecteurs. Pour un recueil du genre de celui-ci, la traduction est chose surabondante, dangereuse même, par l'incitation à la nonchalance qu'elle exerce sur l'élève toujours tenté de recourir à l'interprétation dans les cas embarrassants. Le vocabulaire spécial qui accompagne ici le texte arabe offre déjà d'assez grandes facilités au commençant, puisqu'il lui fournit la signification des mots et lui épargne la peine de choisir entre les nuances nombreuses qu'un même vocable est susceptible de recevoir. Ce vocabulaire paraît fait avec beaucoup de soin et de discernement. On y rencontre avec plaisir bon nombre de mots du terroir oubliés ou mal expliqués dans nos lexiques.

Citons, parmi ces nouveaux venus : برج, dans le sens spécial de « demeure d'un kaïd »; — بشارة « somme payée à celui qui trouve un animal ou un objet volé »; — بقعة « fraction de tribu »; — حلاس « corvée, réquisition »; — جعبة « canon de fusil »; — جواب « lettre (et non pas seulement *réponse*) »; — محلة, pluriel امحال « colonne expéditionnaire »; — مخازني « employé du gouvernement, estafette », de مخزن « gouvernement, administration »; — خلاصة « perception de l'impôt »; — زيط « forcer, contraindre »; — سكة « soc de charrue »; — تشينة « orange »; — عزيب, pluriel عزيبات « campement d'une tribu »; قندوز *goundouz* « étudiant, élève »; — ماسوسة « femme de mauvaise vie »; — وانس « distraire, amuser », etc., etc.

Les explications qui accompagnent chaque article sont abrégées, mais claires et précises; c'est à peine si nous avons remarqué deux ou trois omissions, par exemple, عادل, l'assesseur du kadi, celui qui rédige et scelle les actes; la distinction à établir entre *azib* « campement » et *douar* « village formé de

tentes », etc. Je sais bien que ce sont choses qui s'apprennent dès le lendemain du jour où l'on débarque sur le sol de l'Algérie, mais elles ne méritent pas moins d'avoir leur place dans un livre élémentaire.

Félicitons M. Machuel du succès avec lequel il vient d'accomplir la première partie de sa tâche, et souhaitons qu'il la termine promptement et avec le même bonheur. Dans la sphère de ses fonctions, le laborieux professeur d'Alger concourt utilement au développement intellectuel et moral de notre colonie; à ce titre, c'était justice de signaler ses travaux aux encouragements de l'administration et à la sympathie du public lettré.

B. M.

Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch. — *Dictionnaire Turc-Arabe-Persan*, par Jules Théodore Zenker, docteur en philosophie, membre de la Société orientale de Leipzig et Halle. Tome Ier, Leipzig, 1866. Tome IIe, Leipzig, 1876.

M. Zenker, dont il ne faut pas moins louer la persévérance que le savoir et la modestie, s'exprime ainsi dans la préface du second volume de son Dictionnaire : « J'espérais, en commençant l'impression de mon ouvrage, en 1860, la terminer dans le courant de cinq à six années; mais des circonstances fâcheuses et qu'il n'a pas été en mon pouvoir d'éviter, — plusieurs grèves d'ouvriers, un incendie de l'imprimerie, deux guerres, etc., — en ont retardé la publication de dix ans entiers. Il est vrai que ce délai a contribué en quelque sorte à compléter mon Dictionnaire, en me mettant à même de consulter plusieurs ouvrages qui n'étaient pas à ma disposition au commencement de mon travail, et qui m'ont fourni des matériaux abondants; mais, néanmoins, mon œuvre n'est pas encore aussi complète que je le voudrais; il y manque nombre de mots et d'explications que j'ai trouvés pendant mon travail, malheureusement trop tard pour les insérer à leur place. » Ces paroles du savant orientaliste expliquent pourquoi les lacunes,

dont il constate lui-même l'existence dans la première partie de ce grand Dictionnaire, se rencontrent en plus petit nombre dans la seconde. C'est ainsi que M. Zenker, qui n'a eu connaissance qu'assez tard du *Khoulâçeh-i-Abbâçi*, dont la Bibliothèque nationale possède un manuscrit, n'a pu l'utiliser que lorsque « la plus grande partie de la lettre *elif* était déjà imprimée. » Quoi qu'il en soit, les renseignements nouveaux dont notre estimable confrère a enrichi son travail, grâce aux matériaux qu'il avait à sa disposition, grâce aussi à son érudition et à ses recherches personnelles, sont si nombreux, qu'ils lui donnent un très-grand prix et en rendent la lecture très-utile et fort intéressante. Si la partie arabe et persane ne peut dispenser de recourir encore à l'immense lexique de Meninski, il n'en est pas de même pour l'élément turc qui assure à M. Zenker une supériorité incontestable sur tous ses devanciers, non-seulement par rapport aux dialectes orientaux, mais surtout par rapport au dialecte ottoman proprement dit. Et cette supériorité, il la doit principalement à l'usage si judicieux qu'il a su faire de la traduction turque du *Kamous* et du *Borhân i-Kâti*, ces chefs-d'œuvre de l'érudition du savant Açem efendi, ces mines inépuisables de mots et de locutions qu'on trouverait difficilement ailleurs [1]. Le lecteur comprendra facilement quelle source immense de richesses inexplorées M. Zenker a dû rencontrer dans ces deux vastes répertoires de l'érudition lexicographique de l'Orient, où il reste encore beaucoup à prendre après lui.

L'éloge très-sincère et nullement exagéré que je viens de faire du travail de mon estimable confrère aurait quelque chose de vulgaire et de banal, s'il ne s'y joignait quelques remarques critiques qui ont pour but, moins de signaler des

[1] M. Zenker n'a pu utiliser l'excellent dictionnaire turc d'Ahmed-Véfik-efendi, le لهجهٔ عثمانی, où se trouvent une multitude de mots non encore expliqués, parce qu'il n'a paru que vers la fin de 1876. Notre savant confrère, M. Barbier de Meynard, saura en tirer un excellent parti dans le Dictionnaire turc-français qu'il se propose de publier. (Voyez *Journ. asiat.* août-septembre 1876.)

lacunes échappées à sa consciencieuse attention, que de profiter de l'occasion qui s'offre naturellement ici pour mettre sous les yeux des orientalistes des mots non encore expliqués ou des acceptions pas bien nettement définies. Il serait d'autant moins convenable de ma part d'attribuer ces lacunes à un défaut d'attention chez M. Zenker, qu'il a lui-même déclaré dans sa préface qu'il ne prétendait pas à « une admission complète des dialectes turcs, orientaux et tatares » dans son travail, qui ne devait être « considéré que comme une tentative ». Or, les mots que je veux expliquer étant tirés presque tous du vaste recueil des *Chants sibériens*, publié par le D^r Radloff[1], il est clair que ce sont les lacunes de mon propre Dictionnaire que j'ai voulu combler, et non les oublis volontaires du savant docteur, qui n'est pas juste vis-à-vis de lui-même, en qualifiant de « simple tentative » le résultat très considérable de ses recherches. Ce point une fois établi, j'entre tout de suite en matière, en suivant, à peu de chose près, l'ordre alphabétique.

اغيرمق se rencontre avec le sens de چاغيرمق « crier, appeler », comme on le voit dans R. III, 217, où on lit :

باتيرلارى اغيردى   پهلواندارى چاغيردى

Ses héros criaient, ses braves appelaient.

القم signifie « l'action de s'exhaler, de s'évaporer », dans R. III, 727, où on lit :

جان القيما كيلكانده   كم سوردى حالنكدى

Quand ton âme sera sur le point de s'exhaler, qui s'enquerra de ton état?

De là vient le verbe القيمق « souffler, s'évaporer, s'exhaler en souffle », dans R. III, 146 : اكرده القينيب تيركه بولغانيب چاپالاتوغان بولسا « si soufflant, souillé de sueur, il vient à s'agiter ».

[1] C'est cet ouvrage que je désignerai par la lettre R.

R. III, 627 :

پری‌لار اوچدی اسپانغا یاوغا قارای
بولمادی ایل کوب کیلکان یورتکا باتپای

Les péris volèrent vers le ciel, droit vers l'ennemi; la multitude qui arrivait ne tenait pas dans la contrée.

Le mot بای signifie « mari », dans R. III, 10 :

اوزونك یاتیب باینکدی تورتورلاما کلینجیك

Quand tu seras couchée, petite fiancée, ne fais pas lever ton mari.

R. III, 480, il est pris dans le sens de « femme, épouse »[1] :

یولوقتوم یازقی تولغان ایما کیلیب توشتوم ایستاکان می بایما

J'ai rencontré ma pleine lune d'été; me voilà en possession de ma femme que je cherchais.

R. III, 52, on doit le traduire par « gros, de grande taille ».

بای توباتم مانکقیلداب

Mon gros chien jappe.

R. 210, il est appliqué à un arbre :

قارا تویه قاشیندا بای تیراك تور باشیندا
الا قولا ساقساغان

Auprès de la colline noire est un grand peuplier, au sommet duquel est une pie au plumage bigarré, d'un fond roux.

R. II, 362, il est pris pour بایقا « fête » :

تویونك تویلا خان اوغلاق باینك باغلا خان اوغلاق

Khan Oglak, donne ton grand repas; fais tous les apprêts de ta fête.

[1] Dans ce sens, on dit aussi بای چچه chez les Euzbegs, au rapport d'Aboul-

Le mot باورچی, que M. Zenker distingue à tort, si je ne me trompe, de باورج, qui n'en est qu'une légère variante, signifie non-seulement « un officier dégustateur, un vérificateur de la bouche (du persan باور « confiance »), un cuisinier », mais encore « l'officier qui met la nappe, le couvert; le maître d'hôtel, l'échanson », s'il faut en croire M. de Hammer, *Geschichte der goldenen Horde in Kiptschak*, 461; *Geschichte der Ilchane*, I, 7, et II, 158.

بایا, d'où vient l'ottoman بایاغی ou بیاغی, dans le sens de « simple, appartenant au commun », se rattache au yakout[1] бäjä, بایا « corps, propriété, seul, lui-même », et a proprement la valeur du pronom de la troisième personne, et peut se rendre par « lui-même, en personne », comme dans R. I, 23 :

بایا اوغولجاق بایا اوینباب یاتتی

Le jeune garçon, en personne, jouait de son côté. (R. I, 34, 39.)[2]

De là vient بایادان « avant », proprement « dès le commencement, dès la substance elle-même », dans R. II, 280 :

باووقتار یاووغونك بار بولغاندا بایادان نوکا یاووقتابادینك

Si tu avais quelque parole à dire, que ne l'as-tu dite avant?

Dans ce sens, on trouve aussi بایاغیدا, R. III, 179 :

بایاغیدا ایکاسین الدیما سالیب قاوغاندا

Lorsque auparavant, poussant son père devant moi, je le poursuivais.

بایاغینکدای veut dire « comme toi, auparavant », mot à mot « comme ton passé ».

R. III, 42 :

بایاغینکدای ایریبتاش بولغان یوقسون

Tu n'es pas un compagnon comme par ton passé.

Gäzi, p. 43 de la 1re édition, et chez les Kirguiz. R. III, 31. ایچ se trouve seul, R. IV, 211.

[1] *Böhtlingk, jakutisch-deutsches Wörterbuch*, p. 132.

[2] Dans ce sens, on dit aussi بایاغی.

بايانى‌سينان se rendra par « comme autrefois », proprement « par rapport à ce qui avait déjà eu lieu ». R. I, 141 : الار بايانى سينان منينكيلا كولشيب ايرماكتاشتيلار « ceux-ci, comme par le passé, s'entretinrent avec moi tout en riant ».

بخشى, qu'il faut rapprocher du mongol ᠪᠠᠭᠰᠢ et ᠪᠢᠴᠢᠭᠡᠴᠢ, et qui signifie proprement « un écrivain, un secrétaire », doit aussi se rendre par « sorcier », dans R. III, 692 :

بيشينجى لذاع ديكان تاموق
بخشى مينان ياماندارنينك اورنى ايدى

Le cinquième enfer, que l'on appelle le *brûlant*, était le séjour des méchants et des sorciers.

On trouve dans R. III, de la traduction allemande, p. 60, des détails intéressants sur les بخشى.

بقه ou بغا, ou باقا, ne s'applique pas seulement aux batraciens, mais aussi à des reptiles ou à des insectes ; هوامك بعض انواعى, comme le remarque très-judicieusement l'excellent dictionnaire d'Ahmed Véfik efendi, et comme le prouve R. III, 675, où on lit :

چاقدى ايمانسيزدى باقا چايان

Le scorpion frappa l'infidèle de son dard.

Le mot بچا ou بچه est persan, et c'est sans doute par oubli que M. Zenker ne l'a pas mentionné, quoiqu'il soit consigné dans Meninski qui l'explique par *magnus*, *prolixus* et rend l'expression بچه ريش par قبا صقاللى. Le *Borhân-i-Kâti* dit, en termes excellents : بچه صيق وقبا وكور صقالة واويلسى صقال صاحبنه دخى دينور كه تخته صقال تعبير اولنور ; il s'agit, comme on le voit, d'une barbe épaisse et bien fournie : c'est donc par erreur que j'ai traduit بچا صقال ليق dans Bâber, p. 8 du texte, t. I, p. 12 de la trad. par « à la barbe clair-semée » ; c'est le contraire qu'il fallait dire.

بوكسا, que M. Zenker a oublié d'expliquer, signifie « la

partie du corps au-dessus de la ceinture » et se rencontre dans R. III, 680 :

بوكسانى يوق كودهسى يوق قووغ باش ياتير

Un crâne gisait là, n'ayant ni la partie supérieure du corps, ni la partie inférieure (les reins).

بول, qu'on écrit aussi مول, a, outre les sens indiqués par M. Zenker, celui de « ce qu'on possède, marchandise, argent, plancher ». On lit dans R. IV, 260 : قارتنينك بولينى تارتيب الديلار « ils arrachèrent au vieillard ce qu'il possédait ».

R. III, 8 :

ييل دا ييل دا نوغايدان بول الامين يار يار

Chaque année j'achète des marchandises aux Nogaïs. Yar, yar.

R. III, 132 :

خواجه بولغا مولدا بولغا   بنده بولغا يامان بولغا
ياقشى بولغا سلطان بولغا

Le khodja est pour l'argent, le molla pour l'argent; pour l'argent est l'homme, le méchant comme le bon; pour l'argent est le sultan.

R. I, 109 : بولدينك التينا توشتى « il se mit sous le plancher. *Id.* III, 677, بولدى pour بولى « riche ».

بولان, qui est le nom que les Tatars donnent à l'élan suivant Pallas; t. II de l'édit. in-4°, p. 96, est aussi mentionné dans R. I, 147 : اول قامغينينك بوكينده بولان اق كيك كيرتكان كولدار بار « dans les forêts qui couvrent les bords de ce Kamgui[1] se trouvent des étangs où viennent se baigner les élans et les antilopes ».

تارلان, qui s'écrit aussi ترلان, et que le *Khoulâçeh-i-Abbâçi* traduit par جوارح بزركرا كويند, que j'ai rendu par « gros oiseau de proie », et M. Zenker par *Jagdthiere*, *Jagdvögel*, doit cer-

[1] C'est un des affluents du lac Teletzkoé ou Altoun, d'où sort le haut Obi.

tainement signifier « grisâtre », quand il est joint à بوز, comme dans R. III, 53 :

تارلان بوز تاييب كيتتى تاقاسينان

Le cheval gris a glissé de son sabot ferré.

R. III, 92 :

تاباق يازيق تارلان بوز

Le cheval gris, aux larges sabots.

On le trouve aussi sans بوز, R. III, 124 :

استيندافى تارلان اق پوسكوردى

Son cheval gris qui était sous lui renifla.

توز se prend, chez les Kirguiz, pour يوز « cent ». Ainsi, dans R. III, 105 :

توز توقسان ايكى ياشاغان

Il avait vécu cent quatre-vingt-douze ans.

R. III, 279 : بايليق قيلسانك اوچ توز تنكه بيرسانك ساتاميىن « si tu fais les choses largement et que tu me donnes trois cents tengas, je te le vendrai ».

تولوك, que le *Khoulâçeh i-Abbâçi*, suivi par M. Zenker, explique par اجناس ماكول بود سواى غله « aliments autres que les grains », désigne aussi les « céréales ou les légumes », témoin Bâber, p. 87, cité dans mon Dictionnaire, p. 244 : چون قيش قيش, et p. 40 : ياوقلاشيب ايدى بازيدا آشليق تولوك قالمايدور ايدى ياوق ايل آشليق تولوكينى تمام كوتارتيب ايديلار « l'hiver approchant, les habitants avaient fait enlever tous leurs vivres et grains ».

توماغه, qu'on écrit aussi توماغ, ne signifie pas « épervier, faucon », comme l'a cru M. Zenker, trompé par une mauvaise leçon du manuscrit du *Khoulâçeh-i-Abbâçi* de la Bibliothèque nationale, mais « coiffe, bonnet fourré, capuchon qu'on met sur la tête du faucon », comme le dit mon manuscrit, où on lit :

كلاه چرخ وشاشی, et comme le prouve, outre le distique que j'ai cité d'après l'*Abouchka*, le passage suivant de R. III, 714 :

نیتینه قازاقتینک تومقاق طاهر اب بولدی

Au jugement des Kirguiz, l'homme à la coiffure bien propre est bon.

C'est même de là qu'a été formé le verbe تومقاغلامق « museler », qu'on trouve dans R. I, 79 :

خان پودای پارس ایکی سوقوشقان خان پودای اق تومقاغلاب باغلاغان

Khan-Poudaï et le tigre s'entre-frappèrent tous deux; Khan-Poudaï musela son adversaire et l'enchaîna.

تیکیی, que M. Zenker écrit دکی et دکین, se trouve aussi sous la forme تکینغ dans l'ouïgour. On lit, en effet, dans le *Mirâdj-nâmeh* (Biblioth. nat., supplément turc 190, fol. 67 verso) : « بانا بیر دروازه‌تین بیر دروازه‌غا تکینغ بیر بیغاچ یول اردی outre une porte jusqu'à une autre porte, il y avait un espace d'un *igadj* ».

چال veut bien dire « vieillard », comme l'a remarqué M. Zenker[1], mais il semble ne s'appliquer qu'aux hommes. Ainsi, on lit dans R. III, 108 : قاری کمپردی اتتی قاری چالدی اتتی کوب کمپردی کوب چالدی اولتوردی « il frappa de vieilles femmes, il frappa de vieux hommes; il tua beaucoup de vieilles et de vieillards ». R. III, 637 :

کمپر چال بیریکیب دوران سوروب یوردی

La vieille et le vieux s'unissant prolongèrent leur existence.

Remarquons, en passant, que dans la langue des Yakouts (Böhtlingk, 120) чал veut dire « sain, vigoureux, *gesund, kräftig* »; il correspond alors au mot چالیغ « fort, violent », comme dans چالیغ اغریق « violente maladie », R. I, 130, et tous deux doivent se rattacher à la racine چالمق.

چاناق, que j'ai eu tort de distinguer de جاناق, signifie aussi

[1] Cette acception a été omise dans mon Dictionnaire.

« traineau », et doit être rapproché du mongol چغنر « die Schneeschuhe, der Schlitten ». R. IV, 6 :

بیر خدایننک بویروغیبیلا التون چاباق قویروغیبیلا
کیت چاناق

Par l'ordre du Dieu unique, par la queue du *tchebak* d'or, marche, traineau.

On le trouve sous la forme چانا, et dans le sens de « patin à neige », dans R. I, 156 : قیشقیدا بولاندی سیغیندی الیکتی چانالیق اولتوروب یاتیرلار « pendant l'hiver, ils tuent, munis de patins à neige, les élans, les antilopes et les chevreuils ».

چیبار et non چُبار signifie bien « de deux couleurs », comme le remarque M. Zenker, et non pas seulement « cheval gris pommelé », comme je l'ai dit, d'après un seul exemple d'Aboul-Gâzi. En effet, il s'applique à un étendard, چیبار توغ, dans R. III, 143, et à un nid, چیبار اویا, R. III, 488. Je crois, du reste, que جیبار « temps humide » et چیبار sont le même mot, le temps sombre et pluvieux étant caractérisé par l'absence de couleur bien tranchée.

چیچان ou چچان veut dire aussi « éloquent », dans R. III, 424 :

چیچان مان دیب اویلاسانک نیچه نیچه چیچانـدار
سوپلاب اوتکان دنیادان

Si tu te dis que tu es un homme éloquent, combien d'hommes éloquents ont quitté ce bas monde, malgré tous leurs discours !

چارکدلامك ou چرکدلمك, que M. Zenker traduit par « sich lagern (im Kreise) », en pensant sans doute à چارکه, qui signifie « une sorte de petite tente et un cercle de rabatteurs », peut se rendre aussi par « s'abriter, se mettre comme sous une tente ». Nous trouvons, en effet, le verbe چارکدرامك pour چارکدلامك, dans R. III, 670 :

سایەسینان چارکدراب اوق یونتدی

Abritant sa tête sous son ombre, il se taillait une flèche.

Peut-être ce verbe a-t-il quelquefois le sens de « mettre en rangs », d'après le mongol ᠴᠢᠷᠭᠠ, *die Reihe*, et le yakout căprā [1], *Reihe*, căprālāc, *sich in eine Reihe stellen* (Böht., 159); mais je n'en ai pas rencontré d'exemples.

چوقور, qu'une faute d'impression a défiguré en چوتور dans mon Dictionnaire, se prend aussi dans le sens de « tacheté, bigarré », d'après le mongol ᠴᠣᠭᠣᠷ *bunt*, et le yakout чуохур, *gefleckt getiegert, von Pferden* (Böht. 122). Ainsi, on lit dans R. I, 24 :

ایکی تینکاك بای چوقور

Deux forts chevaux, semblables, mouchetés.

R. I, 190 :

بیلغایغان چاقتانی اوغولوم تادی [2] ایلغای چوقور کیم بیردی

Il dit : voilà mon fils qui est né dans le temps où j'étais déjà vieux, et il lui donna un vêtement aux couleurs variées.

چینکراغو ou چینکراو n'a pas seulement le sens de « cloche » que je lui ai attribué dans mon Dictionnaire, mais encore celui de « source, fosse » dans R. III, 19 :

چینکراودان الیب سو ایچکان

Prenant de l'eau à la source, il la but.

R. III, 253 : قیرق قولاچ چینکراو قازیب شونینك ایچینا قاریش قارا باتیردی تاشتادی « creusant une fosse de quarante brasses de profondeur, ils y plongèrent et y jetèrent Karich Kara ».

خولیا ou خلیا, qui vient du grec χολή ou χόλος, et que le dictionnaire d'Ahmed-Véfik explique par سودا, a été omis par M. Zenker. Il est cependant employé dans le turc ottoman, dans le sens de « tristesse, idée noire, mélancolie » مال خلیا pour ملاخلیا, synonyme de قره سودا, comme dans les *Mille et*

[1] Est-ce l'origine de l'ottoman صره?

[2] ایلغای est pour انکا « à lui ».

une Nuits, t. III de la traduction turque, p. 86 : خلیاء واهیه ایله کجنوب اوتوردم «je passais ma vie dans une tristesse noire qui me débordait ». En poésie, ce mot peut être employé dans le sens de « simple rêverie ». Ainsi, dans le *Divân* d'Izzet-Molla, édition de Boulak, page 4 des *gazels*, on lit une pièce qui commence par :

کلشن امیده آقدی جویبار خولیا
باد افکار ایله آچلدی بهار خولیا
یوز کورملك کنج فکری ویردی داماد خیال
جلوه کاه وهمه کلدکده نکار خولیا

Le ruisseau de la rêverie a coulé vers les parterres de roses de l'espérance, le printemps de la rêverie s'est épanoui sous le souffle des pensées. Au moment où la gracieuse rêverie a pénétré dans la chambre nuptiale de la pensée, l'imagination, usant des droits de l'époux, a levé les voiles qui dérobaient aux yeux les trésors de ses conceptions.

خلاطا, que M. Zenker a oublié, signifie proprement « un gros câble, tressé de chanvre », comme l'a bien expliqué Ahmed-Véfik. On lit dans les *Mille et une Nuits*, t. III, p. 87 : اوّل تختهلردن بر صال ترتیب وساحلده آتلمش خلاطلر ایله بند وربط ایدوب «je formai un radeau de ces planches, que je liai et affermis avec les câbles qui avaient été jetés sur la côte ».

سانجیغاج désigne « le rossignol », dans R. I, 235 :

سانجیغاج اوچات سازی سایی   سازکا بیتکان تال سایی

Le rossignol vole vers ce marais, vers ce saule qui pousse dans le marais.

Dans R. III, 530, on le trouve joint à بلبل :

بلبل سانجیغاج سایراب توردی

Le rossignol ne cessait de chanter.

سیکی « grésil, brouillard », expression que le *Kamous* em-

ploie pour expliquer le mot arabe وَقَّ, en disant بلودك یغوری شحّتله صولو سیکی یاقق, est synonyme de سریکین, comme on le voit dans le dictionnaire d'Ahmed-Véfik, qui définit ce dernier mot : صولو سیکی قار ایله قارشیق یغوز.

سیومك ou سیومك ne veut pas dire seulement « aimer », mais encore « baiser », comme le grec ancien φιλῶ qui a aussi ces deux sens. Ainsi, dans R. III, 616, on lit :

بیر بیرینا سیویشوب ایاقتارینی

Ils se baisaient mutuellement les pieds.

On trouve encore le verbe سیوکوزمك « faire baiser » dans R. III, 207 :

المادای بولغان قیزیل بت   قیغاج ایرنکه سیوکوزمادان

Mon visage aux teintes rouges était comme une pomme; par une coupable tolérance (mot à mot : le trouvant légitime), je ne l'ai pas fait baiser à une seule lèvre.

سیدك « pisser » qui, suivant M. Zenker, ne se dit que du chien, s'applique aussi à l'homme.

R. I, 187 : توندا خان اویوندا سیکان یرکا اتاسی اوسروك بولوب ییقیلیب قالغان اندا اوغلونونك سیدیککین ایچتی « la nuit, à l'endroit même de sa maison où le khan avait uriné, son père, étant tombé ivre mort, but l'urine de son fils ».

سین doit se traduire quelquefois par « corps, personne, croupe d'une montagne ». On lit dans R. I, 90 :

دوه‌چه سینکوك تپه‌چه بویلوق اوغول بولدی

C'était un enfant, au corps comme celui du chameau, à la taille comme une colline.

R. III, 649 :

ایتمادی یاقشی قصه اوزوم سینکدی

On n'a pas raconté une belle histoire, comme moi, en personne.

R. I, 236 :

اق التايحينك اق سينبدا   التون چيچاك بار مونا

Sur la croupe blanche du blanc Altai, là est une fleur d'or.

R. II, 53 :

ات اسيچانك ارغيليق سين يانور   اول سينكا كيليب كوره يانور

Il est au delà une croupe qu'un cheval peut franchir; montant sur cette croupe, il se met à regarder.

Il faut rattacher سين au yakout сiн, *eben derselbe, gleichfalls.* сiн бiр, *ein und derselbe*, Böht. 167. Dans le sens de « croupe d'une montagne » il y a le mongol بحتر, *eine mit Wald bewachsene Bergkoppe.*

سيونچى désigne le « pourboire donné pour une bonne nouvelle », et aussi « celui-là même qui l'apporte, le messager ». R. III, 369 :

خانيچا سيونچى بيراى كيلدى

Un messager vint en même temps auprès de la princesse.

شيرلاشمق, réciproque de شيرلامق, dont on trouve des exemples dans R. II, 418, III, 85, 350, 616, dans le sens de « hennir ensemble, gazouiller ensemble, s'entretenir », semble n'être que le verbe چارلاشمق de چارلامق, avec une prononciation légèrement modifiée.

صلاش, que M. Zenker traduit par « boucherie », est le même mot que صلاچ, qu'il rend par « tente, chaumière », ou mieux encore « cabane »[1]. Ahmed-Véfik écrit صالاش, et l'explique ainsi : موقت دكان بوستان صالاشى سرى.

عورت est pris dans le sens de « honte, opprobre », dans R. III, 665 :

بو جاندا عورت قالغان بيچارهنك مين

Je suis cette malheureuse que tu as devant toi, dans l'âme de laquelle l'opprobre est resté.

[1] Voyez le *Burhân-i-Kâti*, au mot چپر, p. 215.

قاراغ se trouve employé dans le sens général de « fils, enfant », dans R. III, 647 :

موروما قاراغيمنينك ايسى كيلدى

L'odeur de mon enfant est arrivée jusqu'à mon nez.

قاراغاى, qui n'est sans doute qu'une contraction de قارا اغاج, se prend aussi spécialement pour le « pin », dans R. III, 168 :

قاراغاى نيزه شكلدى قارشو چاپار اوغول يوق

Il n'y a point de fils pour s'élancer à l'encontre de nous comme la lance de bois de pin.

R. III, 86, il est pris dans le sens de « bois de la lance » : سانجقان نيزهسين سورالمادى تميركه تاقالغان يريندان قاراغايدى اوموردى « il ne put retirer la lance dont on l'avait percé ; alors il en brisa le bois (de pin) à la place où il était attaché au fer ».

Le verbe قالجينكداشمق, réciproque de قالجينكدامق, signifie « s'agacer, se lutiner mutuellement », dans R. III, 14 :

تينك قُربونك كيليب سويلاشار قالجينكداشيب اوينشار

Tes compagnons d'âge viennent et s'entretiennent avec toi, ils s'agacent, ils se divertissent avec toi.

R. III, 632 :

التون تختقا اولتورتوب قيز كوياوين
يغلاغ يوق اويون كولكو قالجينكداشيب

La jeune fille fit asseoir son fiancé sur un trône d'or ; là, plus de pleurs ; des jeux, des sourires avec lesquels ils s'agaçaient.

Ce verbe doit se rattacher par une racine commune au mongol [mongol], *das Spiel, der Scherz.*

قريه quë j'ai mis dans mon Dictionnaire, p. 442, et traduit par « rouge, couleur de vin » d'après la traduction persane de Bâber qui porte ميگون روى et سرخ روى, est une faute du texte

imprimé et doit être lu قويه ou قوبا signifiant aussi «roux, jaune clair». Voy. R. II, 408, III, 37 et le dictionnaire de Boudagoff, II, 69.

كبين doit se traduire par «drap mortuaire», dans R. III, 660 :

كبينكا اوراب اويونه اليب كيلدى   كبينين كويلاك قيليب كيدى

L'enveloppant dans le drap mortuaire, il l'emporta dans sa maison. Se faisant une chemise de son drap mortuaire, il la mit.

كزمه, synonyme de عسس, signifie «gardes qui font la patrouille», comme l'a très-bien traduit M. Schefer[1]. Ahmed-Véfik le rend par چارشو وسائره بكجيسى. M. Zenker a oublié de consigner ce mot dans son dictionnaire.

كوپالاك ou كوپهلك est la forme turque orientale de كلبك, comme le remarquent M. Zenker et Ahmed-Véfik. Ce dernier s'exprime ainsi : كلبك تركيده كوپهلك بياضى فراشه نقشلوسى خرطيط, ce qui veut dire que le papillon porte le nom générique de كلبك, que le blanc se nomme فراشه et que celui qui est coloré s'appelle خرطيط[2]. Or, il est à remarquer que le *Kamous*, expliquant ce mot, dit : قنادلرى منقش اولان كلنكه ديرلر. Il faut corriger كلنكه, qui n'a pas de raison d'être, en كلبكه que réclame le sens. Le nom générique de la phalène est فرفور, où l'on reconnaît le grec φαρφάλα et l'italien *farfalla*, et پروانه, mot persan dont se servent les poëtes pour personnifier l'amant qui se brûle au feu de l'amour de l'objet aimé. Or, nous trouvons كوپالاك, pris dans le sens de پروانه, dans R. III, 613 :

بولونكدا قربان بولغان مان كوپالاك
اوتقا توشسام يانغايمين اولوروم يوق

Je suis un papillon qui m'offre en victime sous tes pas; si je tombe dans le feu, je brûlerai; mais je ne mourrai pas.

[1] *Histoire de l'Asie centrale*, par Mir Abdoul Kerim Boukhary, publiée, traduite et annotée par Charles Schefer, p. 110 de la traduction et 50 du texte persan.

[2] Il est à remarquer que خرطيط, dans le dictionnaire de M. Kazimirski, ne signifie que «rhinocéros».

كورنمك ou كورزمك, ou كورنمك, n'a pas seulement le sens neutre de ظاهر عيان مستبان اولمق, mais encore le sens actif de « montrer, faire voir », اظهار جمال ايتمك, comme on le voit dans le dictionnaire d'Ahmed-Véfik.

كوياو ou كوياكو, ou كويكى ne signifie pas seulement « gendre, fiancé », comme M. Zenker, Ahmed-Véfik et moi-même l'avons dit, mais encore « époux, beau-frère », du moins dans le turc oriental. Ainsi, on lit dans R. III, 14 :

كوياونكدى كوتكايسين   اوز باشين كرمت ايتكايسين

Puisses-tu veiller avec soin sur ton époux; puisses-tu honorer sa tête.

R. I, 304 :

قيرق قارينداش قاينيسى ايتتى   كوياوسينا ايتتى

Ses quarante beaux-frères dirent, ils dirent à leur beau-frère.

Le mot كشيك, que j'ai oublié de consigner dans mon Dictionnaire, est très-bien expliqué par M. Zenker, qui le définit d'après E. Quatremère « la garde qu'on monte à tour de rôle auprès d'un souverain ou d'un grand ». Ahmed-Véfik dit, avec beaucoup d'à-propos, que c'est une expression employée dans l'Iran, c'est-à-dire surtout par les historiens persans, tels que Rechid ed-Din, Vassâf et autres qui se sont occupés de l'histoire des Mongols. C'est donc par erreur, je pense, que M. Schefer, dans l'ouvrage cité plus haut, p. 110, rend *kichikdji bachi* par « grand chambellan »; c'est « chef des gardes » qu'il fallait dire. Si je ne me trompe, le texte est fautif. On y lit, p. 50, سر كزمه يعنى سر كيشكجى باشى بود; je suppose qu'il faut supprimer le second سر et traduire « il était *ser guezmèh* », c'est-à-dire « chef des gardes ». Mais d'où vient كشيك ou كيشك? Ne serait-ce pas une altération de كيزاك, qui signifie non-seulement « la garde qu'on monte », mais encore « ceux qui la montent », puis « ceux qui sont chargés de la monter, *das arabische Halka*, la maison du roi », comme le remarque M. de Hammer, dans sa *Geschichte der Ilchane*, t. II, p. 30? كيزاك est le

même que كرك, que le *Koulâçeh-i-Abbâçi* a traduit par نوبت, mal rendu dans mon Dictionnaire par « musique militaire », il fallait dire « garde ». كیزاك a encore le sens de « troupe, rassemblement », comme on le voit dans R. I, 14 : بیر كیزاك اوغولدار موراك اتیشیب یاتقانیین كوروب الدی « elle vit qu'une troupe de jeunes gens s'occupaient à l'envi à viser un but. »

كیزاك a encore d'autres sens, tels que « bête sauvage en général, chatte »; mais je n'en citerai pas d'exemple ici, parce qu'ils n'ont aucun rapport avec كمك.

صوغ, que je ne trouve pas dans le dictionnaire d'Ahmed-Vélik, est très-bien expliqué dans celui de M. Zenker par « hutte, tente de nomades ». Le *Burhân-i-Kâti* dit que c'est « une petite maison, faite de roseaux et d'herbes », ساز وعلف مقولەسی نسنەلردن یاپلمش خانەء مختصردر

یارق, qu'une faute d'impression a défiguré en یاری dans mon Dictionnaire, est une forme adoucie de یارتیغ[1], et signifie, comme l'a bien remarqué M. Zenker, « moitié, demi », mot à mot « fendu par le milieu ». Ainsi, on lit dans R. III, 99 :

ایكانكا بیردینك توق اياق   چیچەنكە بیردینك یارق اياق

Tu as donné à ton père une coupe pleine et à ta mère une demi-coupe.

R. III, 83 :

یارق آیدا قولون ساقلاتیب

Pendant un demi-mois j'ai gardé les poulains.

یارق ou یارتیغ signifie aussi « une portion », et, par extension, « quelque », comme بعض, en arabe, et [illegible], *einige*, en mongol. Ainsi, dans R. II, 5 :

یارتیغتاری ات تاپا یاتیرلار   ات ادارغا قورقا یاتیرلار
یارتیغتاری ات تاپیان یاتیر

[1] یارتو est dérivé de یارمق « fendre », par l'addition de la particule تیغ ou ق, comme صقنتی de صقمق, اقنتی de اقمق, اوزادی de اوزامق, سیرونتی de سیورمك, etc., etc.

Quelques-uns d'entre eux réussissent à trouver un nom, mais ils n'osent pas le lui donner; quelques-uns ne parviennent pas à en trouver un.

R. III, 762 :

یارق بوتون کافرکا ییبارکاندا

Il envoya aux infidèles une de ses jambes.

Mot à mot : « sa demi-jambe ». Il est à remarquer que trois vers plus haut il a dit :

ایکی بوتون آیردی ایکی یاق قا

Il sépara ses deux jambes vers deux côtés différents.

Enfin, R. I, 235, on lit یارتچیق dans le sens de « petit » :

یارتچیق چاپاق کمیرچاك   یایقانسا تینکیز توبیندا

Le *tchebak*, aux petits cartilages, quand il se met à l'aise, c'est au fond du lac.

Le verbe یوناتمق[1] « tourmenter, martyriser », qu'il faut rapprocher du mongol ᠵᠣᠪᠠᠬᠤ, *Qual leiden*, ᠵᠣᠪᠠᠭᠠᠬᠤ, *quälen*, et dont la racine est ᠵᠣᠪᠠᠯᠠᠩ, *die Qual, das Leiden*, se rencontre dans R. II, 629 :

سنی یوناتیب اینالتیب سالدیم
اوتورسانکده سینینک ایرکینک بولسون

Te martyrisant, je t'ai fait souffrir mille peines; si tu me tues, que ta volonté soit faite.

Le passif یونالمق se rencontre dans R. II, 601 :

اینیك بولوب اینالیب   یونچیق بولوب یونالیب

Souffrant, étant tout endolori; martyrisé, étant tourmenté.

[1] Le mot یونامق « souffrir », d'où est venu یوناتمق « faire souffrir, martyriser », doit exister, mais je n'en ai pas trouvé d'exemple.

Le réfléchi يوباتمق « s'occuper de », mot à mot : « se tourmenter, se préoccuper par rapport à », se lit dans R. III, 26 :

يسير قادين ياش بالا   خيرى مان يوبانحى

Il s'occupait de faire du bien aux dames sans appui et aux jeunes enfants.

R. III, 633 :

قلم خان بينان بارى جوانبادى   بالاسيدان باشقاغا يوبانبادى

Tout était en désaccord avec le khan (c'est-à-dire rien ne lui convenait, ne l'intéressait), il ne s'inquiétait pas d'autre chose que de son fils.

De là, enfin, vient يوبيق, qui veut dire « peine » et qui « souffre de la peine ». Voyez R. II, 601, 613.

يوتا ou يودا, ou يودو signifie « la cuisse », dans R. II, 254 :

يوداسينينك قالين ايتى   يولدا قالا بارار

La chair épaisse de sa cuisse reste sur le chemin.

R. III, 676 :

جان قاليب توپراقتان قيلغان يوتا

L'âme n'étant pas encore à sa place, c'est de terre qu'il (Dieu) a fait la cuisse.

يورتمق ne veut pas dire seulement, comme je l'ai expliqué moi-même « trotter, hâter le pas », mais aussi « faire une incursion », ce que prouve le passage d'Aboul-Gâzi, p. 119 de la première édition et 214 de la deuxième, que j'ai mal traduit par « marchant rapidement contre les Kizilbach ». Il fallait dire « faisant des incursions », comme l'a bien vu le baron Desmaisons, p. 229 de son excellente traduction. Au contraire, dans R. III, 129, il faut prendre le premier sens :

ابر الجانك ايكير بل ياتير   چيقارا يورتوب كوره ياتير

Un monticule escarpé qu'un homme peut franchir est là ; hâtant le pas pour se hisser au sommet, il se met à regarder.

R. II, 344 :

بوسراق ات يورتيب چيققاندا   تاغ كيليب تالالا ياتير

Quand le cheval alezan gravit en trottant, la montagne se trouve ébranlée[1].

يورغالامق ou يورغلامق, ou يورغلامق n'a pas seulement le sens de « aller d'un pas très-pressé, prendre le galop », que j'ai indiqué, ou de « aller au trot, marcher bien, réussir », que donne M. Zenker; il signifie encore « sautiller », en parlant d'un oiseau, comme le prouve R. III, 5 :

بودنەدای يورغالاب

Sautillant comme la caille.

Ou même d'un ver qui rampe en s'agitant. R. III, 765 :

قورتتان يامان شو يازيت يورغالادی

Ce Yazit sautillait plus misérablement qu'un ver.

Ce dernier sens explique très-bien يورغلامق par قورت كيجيشی قوشمق, comme le fait Ahmed-Véfik.

يون, que M. Zenker rapproche de يان et qu'il traduit par « côté, flanc, profil, égard, rapport, raison, cause », qu'Ahmed-Véfik écrit يوڭ, et qu'il rend par « côté, face », signifie encore « peuple, gens, descendant, race », et alors il faut le rapprocher du mongol ᠵᠣᠨ, *das Volk*, et du yakout џон (Böht. 123), *Menge Volkes, Leute*. Ainsi, on lit dans R. I, 39 :

آقچەسی ايلی يوق مونار بولور

Son argent, son peuple, ses gens seront-ils ici?

[1] D'après Ahmed-Véfik, يورتمق signifie « se promener en rond, aller l'amble, flâner, se traîner ». Il le dérive de يورمق « fatiguer, affaiblir, molester ». Je n'ai pas besoin de faire remarquer que tel sens qui existe dans le turc oriental et se rencontre dans les morceaux recueillis par le D[r] Radloff, peut être inconnu au dialecte osmanli; ce qui arrive très-souvent.

R. I, 39 :

قانچى ايل يون اولوس چيقيب كيلدى

Combien de peuples, de gens, de tribus sont venus ?

R. I, 184 : اولوغ اوغولون موز بيرچيكتان يارالغان موز خانينك يوق مونديوز بولسون ديب اداى « Il donna à son fils aîné le nom de Moundouz, comme étant de la race de Mouz-Khan qui avait été créé d'un peu de glace ». يون se prend aussi dans le sens de « parole », chez R. III, 39 :

اولانكدى ايتيب اوپانم يون اولارسين

En récitant ton chant, ô mon Opan, tu distribues tes paroles.

Du sens général de « face ou surface » dérive, ce me semble, celui de « steppe », dans R. III, 37 :

قوبا يون اريق اوولجونك بورتار بورى

Le loup trotte sur le steppe rougeâtre au delà de l'aoul.

Du sens de « côté » dérive celui de « route, direction, bonne direction, réussite », qui fait confondre يون avec يول, dans R. III, 149 :

ايلقيجينك قوبا يونينده تينكريم يولنى بيركان سونك
تارلانغا مينكاريب يون تاپار

Sur le steppe rougeâtre où paissent les chevaux, quand mon Dieu lui aura donné la direction, se hissant sur un cheval gris, il trouvera la réussite.

R. I, 198 :

آيماق باشقانينك يونينا كيرما

N'entre pas dans la route de celui dont la tribu t'est étrangère.

De يون, signifiant « peuple », vient le verbe يوناتق « rassembler, réunir », qu'on lit dans R. I, 199 :

اوچه اولوستى يوناتقان اوروس بيك كوچ هتير

Le beg russe qui réunit tant de tribus est tout de même bien fort.

On trouve encore la forme réfléchie, يونداشمق pour يونلاشمق, dans le sens de « se rassembler, s'agglomérer », dans R. III, 101 : يونيني يوندانيب ايلينا خان بولوب « son peuple s'étant aggloméré, il devint khan de sa nation ». Enfin, il faut encore citer le substantif يوناقاى « rassemblement », qu'on rencontre dans R. III, 42, où on lit : شو قيز كوج يوناقاى آيتيشامين ديب كيلدى بينكيتكا « cette jeune fille se rendit auprès du jeune homme, en se disant : je veux lutter en paroles avec lui, au milieu du rassemblement nomade ».

يينكى ne signifie pas seulement « nouveau, neuf », mais encore « beau, élégant », comme dans ce passage de R. IV, 9 : يارماق بير بوغا تيرى سينى بوتون الدى اڭ يينكى ايپتاى اوق تيلدى « Yarmak prit la peau d'un bœuf tout entière et la découpa, de manière à en former comme une belle corde ».

يينكمك, outre le sens de « vaincre, subjuguer, rendre interdit », a encore celui de « être convenable, gentil, beau », dans R. III, 232 :

قوغ يتم بو قيليغينك يينكبادى ديب

Ah ! orphelin, ta manière d'agir n'est pas gentille, dit-il.

يينكديرمك a le sens de « vaincre », comme يينكمك; ainsi dans R. I, 317 :

سين مينى يينكديردينك   ام مينى اودورما

Tu m'as vaincu; maintenant ne me tue pas.

R. I, 327 :

اول كوج خان تيدير   باشقا خاندار يينكديريب ياتير

C'est un khan puissant, dit-il, il ne cesse de vaincre les autres khans.

Il signifie encore « se laisser vaincre, laisser la victoire à », dans R. I, 338 :

ايمانكيز قيزقا يينكديوت ياتير

Aimanguiz se laissa vaincre par la jeune fille ou laissa prendre a victoire à la jeune fille.

R. I, 39 :

اياقای بینکلیردی ایتتی کوچوم از تیکیر

La jeune fille se laissa vaincre et dit : ma force ne peut suffire.

بینک, outre le sens de « manche d'habit », a encore celui de « victoire, supériorité », d'où vient l'expression de بینک الماق « vaincre, dominer, l'emporter sur », dans R. I, 115 : یانتیزلا بیر اوسمینیا تاب کراستی قیزی بوینک قامبیلا بینک الباغاندا « alors, comme il n'y avait qu'une seule jeune fille chrétienne, nommée Usminia, qu'il ne pouvait vaincre par ses sortiléges ». De là vient بینکدامک pour بینکلامک « être excellent, supérieur », dans R. III, 172 :

قیلغان ایشی بینداکان

Les œuvres qu'il a accomplies sont excellentes.

Enfin ce dernier verbe a donné naissance à بینکداتیشمک, qui veut dire « disputer la supériorité ou la victoire à quelqu'un ou à quelque chose », R. III, 62 :

بو چیرکین قودوردی کوک بینکداتیشیب

Cet animal immonde devenant enragé a disputé la victoire au ciel.

Je ne crois pas utile de pousser plus loin ces observations, que j'ai peut-être trop multipliées. Un dictionnaire, quelque soin qu'on apporte d'ailleurs à sa composition, n'est jamais complet, et on doit toujours travailler à le perfectionner. En parlant ainsi, je pense bien plus au mien qu'à celui du savant et modeste M. Zenker. Je n'avais, moi, qu'à me préoccuper du turc oriental, tandis que son cadre embrassait à la fois l'arabe, le persan et le turc. Je ne dirai pas qu'il l'emporte sur Meninski pour les deux premières de ces trois langues; le modèle n'est pas facile à égaler, à moins d'entreprendre un travail spécial, comme on l'a déjà fait; quant à la langue turque en général, M. Zenker dépasse tous ses de-

vanciers, et c'est un témoignage qu'il m'est très-agréable de lui rendre.

PAVET DE COURTEILLE.

CHRÉTIENS ET MUSULMANS, étude sur la question d'Orient, la Tunisie et les autres pays soumis à l'islamisme, par H. Chalon. Paris, 1876. 1 vol. in-12, 289 pages, chez Dentu.

Ce petit livre, écrit avec verve, au courant de la plume, sans préoccupation de plan ni de style, a le tort de promettre plus qu'il ne donne. L'auteur l'avoue lui-même dans sa préface dédiée à un efendi *éclairé* : « C'est une étude rapide, dictée par les circonstances, à laquelle j'ai choisi la Tunisie pour cadre. Vous savez la cause de cette préférence : c'est que j'ai rencontré dans ce pays plus de bonne volonté que partout ailleurs ». Cette bonne volonté s'est manifestée, sans doute, avec un élan particulier chez le général Khaïr-eddîn (ou, comme on prononce à Tunis, *Khèrédinè*), car les premiers chapitres ne sont qu'un dithyrambe en l'honneur de l'habile ministre du gouvernement tunisien. Tous les progrès réalisés dans la Régence sont dus à l'initiative de cet homme d'État, tout ce qui s'accomplira dans la même voie dépendra de son maintien au pouvoir. Que ces éloges soient mérités, nous ne voulons pas y contredire. La situation relativement prospère de ce pays confirme ce que dit M. Chalon, d'accord avec d'autres voyageurs, des services rendus par l'ancien esclave circassien, que son intelligence et son dévouement ont fait parvenir au rang de premier ministre du Bey. Mais il y a loin de cette monographie à l'étude de la question pleine d'actualité et d'émotion que le titre semblait annoncer.

Sans doute, dans certains paragraphes, l'auteur s'élève au-dessus de l'horizon de la Goulette. Frappé, comme tant d'autres, du dépérissement de la société musulmane, il essaye d'en indiquer les causes et d'en trouver le remède. Malheureusement, c'est là un problème complexe, dont la solution

échappe à ceux qui ont fait du monde musulman, de son système religieux et politique, de ses institutions et de ses mœurs, l'objet d'une étude scientifique. Comment l'attendre, cette solution, d'un voyageur clairvoyant et observateur, nous le voulons bien, mais ignorant les langues et, jusqu'à un certain point, l'histoire de l'Orient musulman?

Par libéralisme ou optimisme, peu importe, l'auteur est favorable au Koran; sans méconnaître les idées arriérées et les préjugés des races islamiques, il croit à leur régénération dans la sphère même de leurs croyances. « L'ignorance et le despotisme, dit-il, voilà l'ennemi qu'il faut combattre avec acharnement. » Soit, mais avec quelles armes? Par la propagande religieuse? L'impuissance de celle-ci est désormais démontrée. Par l'instruction européenne? Elle s'arrête à la surface du pays. Par les arguments à la Paixhans? Hélas! l'expérience est en voie de se faire, et nous doutons qu'elle tourne à l'avantage de la Turquie. Le livre de M. Chalon ne fournit donc aucune lumière sur ce qui passionne l'Europe aujourd'hui, au risque de l'incendier demain. Pourtant ce travail n'est pas sans utilité, grâce aux renseignements qu'il fournit sur l'histoire politique et financière de la Tunisie. En outre, les pièces officielles réunies à la fin du volume donnent, sur les rapports diplomatiques et commerciaux de la Régence avec la France, des détails puisés à bonne source et de nature à intéresser des lecteurs français. B. M.

M. Marre de Marin vient de terminer son *Dictionnaire français-malgache*, un volume in-8° d'environ 500 pages, sur deux colonnes. Cet ouvrage peut être acquis au prix de 15 fr., en souscrivant chez l'auteur, rue Mayet, 11, faubourg Saint-Germain. Une fois la souscription close, le prix sera porté à 25 fr.

Le Gérant :
BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1877.

ÉTUDES AVESTIQUES.

III.

DES CONTROVERSES

RELATIVES

AU ZEND-AVESTA,

PAR M. C. DE HARLEZ.

Il serait impossible, dans un travail du genre de cette étude, d'indiquer toutes les controverses qui agitent le monde éraniste; mais le court aperçu précédent suffira pour en donner une juste idée et en faire apprécier les caractères. On remarquera sans peine que le doute ne persiste plus guère que dans des questions purement accessoires et ne nuit que peu ou point à l'intelligence générale de l'*Avesta* et des doctrines mazdéennes. Qu'importe, en effet, que les disciples de Thrita (farg. xx, 2) soient qualifiés de brillants, puissants, illustres ou de sages,

bienveillants, etc.? que la terre soit dite *aux limites lointaines* ou bien *aux extrémités éloignées?* que le tour du paragraphe 12, farg. XIX, soit l'apostrophe ou le récit? Tout cela est d'une médiocre valeur. Plus important serait le sens de *némô*, de *mairyô*, de *Frashokeretis*[1] et d'autres termes semblables qui se rapportent aux mœurs et aux doctrines mazdéennes : mais en ces matières, les points en litige ne sont pas nombreux.

On aura pu constater également que, dans ces discussions, les opinions opposées ont souvent pour elles des arguments d'égale valeur et qu'il en est bien peu qui puissent prétendre à une quasi-certitude. Aussi n'est-ce point sans étonnement que l'on voit certains zendistes affirmer du ton le plus décidé et sans restriction, que tel mot a tel sens en zend et n'en a point d'autre; que tel dérivé a telle origine et n'a rien de commun avec d'autres racines qui pourraient également lui servir d'élément fondamental. On dirait que quelque vieil Atharvan est revenu du monde invisible pour leur révéler les secrets de sa langue et de ses rites. Que l'on fasse des conjectures, rien de mieux; une conjecture complétement fausse peut servir parfois à faire découvrir la vérité; mais on doit les présenter comme telles, avec leur vrai caractère.

Si de l'interprétation du texte zend nous passons à ce que l'on appelle les *exteriora*, nous nous trouvons encore en face de difficultés nombreuses, plus grandes peut-être que les premières. En vain l'on se

[1] Comp. *Avesta traduit*, t. II, p. 26.

demande quels ont été les auteurs du mazdéisme et de l'*Avesta;* à quel temps, à quelle époque ils ont appartenu : tout cela est resté jusqu'ici ombre et mystère. D'autres se sont déjà occupés de ces questions intéressantes ou s'en occupent encore. Nous les laisserons de côté pour le moment, nous bornant à toucher certains points choisis exprès parce que les solutions que nous croyons devoir adopter vont à l'encontre des opinions reçues.

Il est généralement admis que les gâthâs sont plus anciens que tout le reste de l'*Avesta*, sans exception. Les raisons que l'on fait valoir en faveur de cette appréciation ont été reproduites tout récemment par un savant linguiste, et résumées en ces termes[1] : « L'*Avesta* renvoie souvent aux gâthâs comme à des textes sacrés; les gâthâs sont écrits en vers et dans un dialecte plus ancien. Il est vrai que si ce n'était ce criterium extérieur, on serait tenté de voir dans certains yeshts et dans certains chapitres du *Yaçna* les parties vraiment les plus anciennes du *Zend-Avesta*, tant sont primitifs les traits de la foi religieuse qu'ils proclament.

« Le dieu soleil Mithra, par exemple, qui n'est cité nulle part dans les gâthâs ou morceaux métriques, n'est pas seulement décrit sous les plus brillantes couleurs dans le *Mihir Yasht*, mais il présente dans cette description bien des traits particuliers qui ont une analogie frappante avec les fonctions et les attributs du dieu Mithra dans les Védas.

[1] *Academy*, février 1877.

« Mais il est évident qu'en semblables cas nous avons devant nous des retours vers l'ancien culte polythéistique qui n'avait point été complétement extirpé par la religion plus pure de Zoroastre. »

On le voit, l'auteur de cet article reconnaît que les preuves intrinsèques sont toutes en faveur de la priorité de certains hâs et de certains yeshts. Pour les invalider il faut donc des arguments extrinsèques bien puissants. Or ceux que l'on vient de lire sont très-loin d'être prépondérants.

Rien ne prouve que le dialecte des gâthâs soit plus ancien que le zend proprement dit. Le premier contient, il est vrai, quelques formes plus anciennes que les formes correspondantes du zend. Telles sont celles du génitif des noms en *a* (*ahya*, en zend *ahê*, aryaque *asya*), de *vahyo* pour *vanhô*, etc.

Mais, en revanche, il en a d'autres beaucoup plus altérées; par exemple, la forme *eng* pour *ân* (*âns*) de l'accusatif pluriel des noms en *a; aogeda*, participe passé, pour *aokhta* (primitif *ukta* ou *vakta*), *qeng* « soleil », pour *hvar* (sanscrit *svar*), etc.

Cela ne fût-il pas même, encore ce criterium devrait-il être rejeté, car il conduit à l'absurde. Le sanscrit a conservé bien des formes archaïques que le grec avait perdues depuis longtemps à l'origine de l'*Iliade*. Câlidâsa a-t-il donc précédé Homère?

Les gâthâs sont cités comme textes sacrés en maint endroit de l'*Avesta*. Des passages qui les mentionnent, les uns s'en occupent comme de leur principal objet (voyez fargard x et xi); ces chapitres sont évidem-

ment plus récents que les gâthâs, mais ils constituent les parties les plus nouvelles et les moins importantes de la littérature zende. D'autres ne les rappellent qu'accidentellement et dans des passages évidemment interpolés. Il en est ainsi du paragraphe 66 du fargard v, formé d'un extrait des gâthâs [1]. Si donc il résulte de ce fait que ces hymnes sont antérieurs à la dernière rédaction de semblables morceaux, on serait en droit de tirer une conclusion contraire relativement à la composition de ces derniers [2]. On y serait d'autant mieux autorisé que les parties les plus considérables, les plus importantes du *Vendidâd*, comme du *Yaçna*, et les *Yeshts*, en général, ne laissent point soupçonner chez leurs auteurs la moindre connaissance des gâthâs. Du reste, le texte de ces chants n'est point le seul qui soit considéré comme sacré dans l'ensemble de l'*Avesta*. Nous y voyons traités de même le *Fshûsha manthra*, le *Hadhaokta*, les *Çtuta-Yaçnas* (?) et le *Vendidâd* lui-même au farg. v, 69-74.

Le mode de composition des gâthâs ne forme point un criterium plus sûr. Si ces chants sont composés en vers, d'autres parties considérables de l'*Avesta* le sont également, et ces dernières sont écrites dans le mètre le plus ancien qu'ait connu la race indo-européenne, le çlôka ou distique formé de deux vers de seize syllabes, divisés en deux parties égales. Parmi ces morceaux rhythmés, nous pouvons citer la ma-

[1] Comp. *Avesta traduit*, t. I, p. 130.

[2] Elle a eu lieu avant que l'on songeât à introduire dans le texte primitif ces citations des gâthâs.

jeure partie des hâs IX, X et LVII, les yeshts V et X. A ce titre, la priorité de temps devrait appartenir à ceux-ci.

R. Westphal avait déjà constaté, en 1860, la forme rhythmée des paragraphes 5 à 22 du hâ IX ou yesht de Hôma; nous n'y reviendrons pas. Mais nous devons prouver par quelques exemples notre assertion relative aux autres chapitres :

HÂ IX.

74. Haomô tâoçcit yâo kainîno
âonhare darghem aghravo,
haithîm râdhemca bakhsaiti
moshu jaidhyamnô hukhratus.

75. Haomô temcit yim kerçânîm
apakhshatrem nishâdhayat
yô raoçta khshathrôkâmya
yô davata : noit mê apâm
athravo aiwistis veredhyê
noit me danhava carât,
hô viçpê vardhananm vanât
nî viçpê vardhananm janât.

93. Paiti azhois zairitahe
çimahê viçpovaepahê
kehrpem naçenmâi ashaone
Haoma zairi vadar jaidhi.

HÂ LVII.

IX. Yenhê namânem verthraghni
hazanrô çtûnem vidâtem
berzistê paiti berzahe
haraithyô paiti berzayâo

qâraoksnem antara naemât
Ctehrpaesem nitara naemât
yenhê ahunô vairyô
çnaithis viçata varthraejâo.

XI. . . .yim cathvârô aurvantô
aurusa raokhsua fraderça
çpenta vidhvâonhô ashaya
mainyva çanhô vazenti,
yâm ava paçkât vayeinti
noit aovê paskât âfenti
yoi avaeibyo çnaitisbya
frayêtayeinti vazemna.

XIII. Idhadhaca ainidhadhca
viçpanm ca aipi imanm zanm
çraoshahe ashyehe takhmahê
tanumanthrahe takhmahê
ham varaiti vatôbazus
kamerdhô janô daevananm, etc.

YESHT X.

5. Âca nô jamyât avanhê
âca nô jamyât ravanhê
âca nô jamyât rafranhê
âca nô jamyât marzdikâi
âca nô jamyât baeshazyâi
âca nô jamyât verthraghnyâi
âca nô jamyât havanhâi
âca nô jamyât ashaçtâi.

35. Mithram yim vourugayaotim.
Arnat caeshan vindatçpâdhem
hazanrayaokhstim khshayantem
khshayamnem viçpovidhvâonhem.

Yô arzem frashâvayeiti
yô arzê paiti histaiti
yô arzê paiti histemno
frâ raçmanô çcindayeiti
yaozenti viçpê karanô
raçmanô arzoshutahê
frâ maidhyanem thrâonhayeiti
çpâdhahê khrvîshyantahê.
Avi dis aêm kshayamnô
âithîm baraiti thwyâmca
para kamerdhâo çpayeiti
Mithrodrujanm mashyananm
khrûmâo shitayô frazainti
anashitâo maethaniyâo
yâhva mithrô drujô skyeinti
ashava janaçco druantô.

136. Yahmâi aurusha aurvanta
yûkhta vâsha thanjayâonti
aeva cakhra zaranaena
açânaçca viçpôbâma.

Il serait inutile de multiplier ces exemples. Ce qui précède prouve suffisamment que la question n'est point du tout résolue par les arguments invoqués. En vain arguerait-on encore de ce fait que les règles de l'emploi des cas sont mieux observées dans les gâthâs. On ne peut tirer de là aucune conclusion, car un dialecte peut s'altérer ou se décomposer longtemps avant un autre congénère. Le sanscrit nous fournit encore ici une preuve irréfutable. Que le lecteur juge maintenant si les morceaux qui représentent le mieux les antiques croyances éraniennes

ne sont évidemment que des retours tardifs vers une religion abandonnée[1].

Il est cependant un fait que nous avons déjà signalé et qui n'a point encore été remarqué comme il devait l'être, mais qui peut expliquer la physionomie d'âge récent de quelques chapitres de l'*Avesta*. C'est que ces morceaux ne se présentent point à nous tels qu'ils ont été composés d'abord. En les analysant, il est facile de distinguer un chant qui en est comme le fond principal et divers ajoutés faits pour transformer ce fond primitif en un fargard ou en un hâ, et pour le faire entrer dans le manuel liturgique du culte mazdéen. Parfois aussi les changements semblent faits pour rétablir l'harmonie entre le culte des génies et les doctrines du dualisme. C'est dans ce but que les diascévastes zoroastriens ont tantôt mis en tête une introduction qui établit le dialogue entre Ahura Mazda et son prophète, et rapporte tout enseignement aux révélations de ce dernier, tantôt inséré un passage ou ajouté une finale qui rappelle un point de doctrine ou l'une des prescriptions liturgiques du culte d'Ahura Mazda. Ces ajoutés se distinguent généralement du reste par leur forme; ils sont écrits en prose.

Le yesht de Mithra fournira un exemple de ces divers genres de retouches.

La première section de ce yesht, §§ 1-6, se compose d'une introduction toute prosaïque, annonçant

[1] *Op. cit.* t. II, p. 192, note.

le dialogue obligé, et de cinq versets dans lesquels les çlôkas se mêlent à la prose.

L'introduction est ainsi conçue :

Mraot Ahuro Mazdâo çpitamâi Zarathustrâi : âat yat Mithrem yim vourugayaoitim fradadhâm azem, çpitama, âat dim dadhâm avâontem yeçnyata avâontem vahmyata yatha manmcit.

« Ahura Mazda dit au saint Zoroastre : Lorsque je créai Mithra aux vastes campagnes, ô Saint, je le créai aussi digne d'un culte, aussi digne d'honneur que moi-même A. M. »

Plus loin (§ 4), on trouve ces mots : *Zaothrâbyô, Mithrem vourugaoyaoitîm yazamaidê, râmashayanem hushayanem airyabyô danhabyô.*

Impossible de réduire ces phrases en distiques non plus que le milieu du paragraphe 3. Il y a là évidemment des interpolations. L'auteur de l'introduction semble s'être préoccupé principalement du soin de réduire Mithra au rang de créature de Mazda. Avec le paragraphe 5 commence une série de çlôkas qui va jusqu'au paragraphe 119 et que troublent quelques interpolations plus ou moins importantes. C'est un vrai chant de louanges qui contraste avec l'annonce du commencement. L'intervention d'Ahura semble entièrement oubliée.

Chose très-remarquable, le mètre est plusieurs fois troublé par l'insertion du nom d'Ahura Mazda, intervenant comme dieu suprême ou créateur. Ainsi,

au paragraphe 53, retranchez *Ahurâi Mazdâi* et vous aurez un çlôka régulier :

> Yô bâdha uçtânâzactô
> gerezaiti uiti aojanô;
> azem viçpananm dâmananm
> nipâta ahmi huapô.

De même, au paragraphe 67, retranchez *Mazdadhâta*, *Ahuradhâta* (créé par Mazda, par Ahura) et le çlôka reparaît :

> Rathwya cakhra hacimnô
> qarenanhaca veretraghnaca.

Au paragraphe 4, l'interpolateur a mieux fait encore; il a inséré la formule d'interpellation que le *Vendidâd* met constamment dans la bouche de Zoroastre : « Ahura Mazda, esprit très-saint, etc. » (voy. farg. II, 1, etc.).

Le mètre est également brisé au paragraphe 82 par ces mots, *a donné Ahura Mazda;* aux longs paragraphes 88-92, il est complétement détruit.

Les paragraphes 119-122 et 137 sont des fragments d'un rituel en partie dialogué comme le *Vendidâd*. La fin du yesht X (122-146) reprend le chant de louange; les versets 133-144 sont certainement rhythmés[1], le reste l'est en partie. Cette fin a une origine multiple et différente de celle de la partie précédente. Nous y trouvons, par exemple, une des-

[1] A part quelques interpolations faites pour mettre en scène Ahura Mazda, 16, § 137, etc.

cription de la marche triomphale du puissant génie qui ne ressemble point à celle que décrivent les paragraphes 101 et 102. Au premier endroit, nous voyons Rashnu marcher à la droite du char céleste et la sagesse à sa gauche; la malédiction le suit sous la forme d'un sanglier redoutable. Au second, c'est Çraosha qui occupe la droite, Rashnu est à gauche, les eaux et les plantes l'accompagnent. Le même sanglier, aux mêmes formes terribles et menaçantes, parait dans le cortége, mais il marche en avant et c'est Veretraghna qui en a pris l'apparence.

Enfin, au paragraphe 140, Mithra est appelé le plus sage, le plus intelligent des baghas; au paragraphe 113, il est mis sur un pied d'égalité parfaite avec Ahura Mazda, tandis qu'ailleurs il est traité comme inférieur à ce dernier et dépendant de lui, créé par lui.

On pourrait pousser plus loin cette étude, mais cela ne nous semble pas nécessaire. Il ressort de ce qui précède, que le yesht de Mithra et les autres morceaux semblables sont composés de parties de provenances diverses, les unes très-anciennes, les autres beaucoup plus récentes, réunies toutes et complétées par les derniers rédacteurs de l'*Avesta*, de façon à les accommoder aux exigences du mazdéisme.

Ceci nous amène à traiter un autre sujet beaucoup plus important, à savoir l'époque de la propagation de l'*Avesta* en Perse.

La question est celle-ci : Aux temps des premiers

Achéménides, l'*Avesta* était-il déjà répandu en Perse et tenu pour livre sacré, ses prescriptions y étaient-elles suivies? Que la foi de la Perse antique eût de grands rapports avec la religion zoroastrienne, c'est ce qui est incontestable; mais on va beaucoup plus loin, et l'on fait ces doctrines identiques. Nous avons aussi d'abord partagé ce sentiment, entraîné par l'opinion générale; un examen approfondi de la matière nous autorise, pensons-nous, à affirmer que rien ne justifie cette assimilation et que tous les faits semblent concourir à en démontrer la fausseté.

Nous avons heureusement ici à consulter des documents contemporains, des témoignages irrécusables que les rochers de Behistân et les pierres de Persépolis nous ont conservés intacts. Ce sont les inscriptions cunéiformes et les tombes des monarques achéménides. Les unes et les autres nous révèlent la foi des Cyrus et des Darius et les lois religieuses de leur empire. La foi que Darius proclame est celle en un Dieu suprême, unique créateur du ciel et de la terre. Par la volonté de ce dieu puissant, les rois règnent et les empires florissent et s'étendent, c'est lui qui donne la victoire et dirige tous les événements :

Baga vazraka Aura Mazda, hya imâm bumim adâ, hya avam açmânam adâ, hya martyam adâ . . . . . hya Dârayavum khsâyathiyam akunaus aivam parunâm khsâyathiyam . . . Aura Mazda maiy apaçtâm abara vaçnâ Aura Mazdaha kâra hya manâ avam kâram tyam hamitriyam aja . . . aita tya kartam ava viçam vasnâ Aura

Mazdaha akunavam. (Voy. N. R. *a*, N. R. *b*, init. etc., N. R. *a*, 5-6, B. II, 25, N. R. *a*, 48-50.)

« Un dieu puissant (ou porte-foudre) est Aura Mazda, il a créé la terre, il a créé le ciel, il a créé l'homme . . . . . Il a fait Darius roi, seul maître de beaucoup . . . Aura Mazda m'a porté secours, par la volonté d'Aura Mazda mon armée a battu l'armée insurgée . . . tout ce que j'ai fait, je l'ai fait par la volonté d'Aura Mazda. »

Darius reconnaît, en outre, des êtres divins, des baghas très-inférieurs à Aura Mazda, sans participation au pouvoir créateur, mais capables cependant de protéger les empires et de contribuer à leur prospérité.

Aura Mazda mâm pâtu hada bagaibis vithibis . . . Aura Mazda mathistâ bagânâm. « Aura Mazda me protége ainsi que les baghas des viths . . ., Aura Mazda le plus grand des baghas. » On reconnaît ici le dieu de l'*Avesta*, Ahura Mazda, le créateur, entouré de son cortége d'esprits inférieurs à lui. Mais on remarquera déjà des différences. Le monothéisme persan est plus pur; les génies inférieurs sont ces baghas dont nous parlent le fargard XXI et le yesht de Mithra. Peut-être même ne sont-ce que les dieux des nations; c'est là du moins le sens que l'inscription médique donne aux *bagaibis vithibis*. Des *Ameshaçpentas*, pas la moindre mention. La Perse, du reste, semble ne les avoir connus que très-tard, car si elle a un terme propre à sa langue pour désigner les *Fravashis* (Farvart) et *Asha* (art), elle n'a

pour les *Amesha-çpentas* que le nom bactrien *Ameshaspend*[1].

Ce qui est bien plus frappant encore, c'est qu'on ne trouve pas dans les textes cunéiformes la moindre trace du dualisme mazdéen, la moindre allusion au mauvais esprit, à Anro Mainyus. On a dit que ce silence ne prouvait rien; qu'il s'expliquait tout naturellement par cette circonstance que les rois achéménides n'avaient point eu dans leurs monuments l'occasion de parler du principe du mal. Il nous semble, au contraire, qu'ils avaient tout lieu de le mentionner, s'ils l'eussent reconnu.

Les grandes inscriptions de Darius sont presque entièrement occupées par le récit des entreprises d'ambitieux qui se révoltaient contre le pouvoir divinement institué (*vasnâ Aura Mazdaha*) et cherchaient à tromper les peuples. Dans l'inscription H (l. 17), le grand roi supplie Aura Mazda de préserver son empire des invasions et de la stérilité. Ailleurs encore (*Beh*. IV, 38), il exhorte ses successeurs à éviter le mensonge, à punir sévèrement les trompeurs; il presse tous ses sujets d'observer les lois de la justice. En semblable occasion, un zoroastrien n'eût certainement pas manqué de faire remonter au mauvais esprit la responsabilité de ces maux et, dans les derniers cas surtout, de malmener la Druje et ses satellites. Darius, au contraire, ne fait aucune allusion aux génies du mal et n'attribue les rébellions incessantes

[1] *Op. cit.* t. II, p. 29, note.

qu'à la fourberie des usurpateurs (voy. *Beh.* IV, 34). Le silence des rois perses a donc une haute signification. C'est pourquoi les partisans de l'opinion affirmative ont cherché des indices positifs dans les cunéiformes mêmes et ont cru les trouver dans les termes *abastâ* (*Beh.* IV, 64) et *anya* (I, 20, 21), qui doivent, à leur avis, désigner l'*Avesta* et Anro Mainyus. Examinons donc ces expressions et leur sens. Qu'*abastâ* signifie « loi », cela n'est plus contestable; M. Oppert l'a suffisamment démontré; mais il nous est impossible d'admettre que ce soit l'*Avesta* lui-même. Jusqu'à l'époque des Sassanides, les livres sacrés du mazdéisme n'avaient point de titre commun. En outre, le mot *abastâ* est rendu en assyrien par le même mot (*dinat*) qui sert à traduire *dâtam* (N. R. 21), et qui, comme ce dernier terme, signifie « loi, statut » en général. *Abastâ* n'est donc qu'un nom commun. Darius explique, d'ailleurs, sa pensée en ajoutant qu'il n'a rien fait par violence, contre l'usage ou le droit. Dans l'inscription (N. R. *b*, 3, 4) il reproduit cette même idée, sans faire la moindre mention de la loi religieuse, employant, au lieu d'*abastâ*, des synonymes signifiant « droit, usage », etc.[1]. Tous ces termes sont donc équivalents à ses yeux.

Aniya ne fournit pas un argument plus solide. Partout ce mot désigne l'ennemi qui attaque un pays ou que l'on combat à la guerre; il est constamment accolé à *haina* « armée ».

[1] Voy. *Journal asiatique*, 1872, page 293. Communication de M. Oppert.

« Qu'aucun ennemi (*aniya*), qu'aucune armée (*haina*) n'envahisse mon royaume, » dit Darius (H. 16). « Préserve mon pays de tout ennemi, de toute armée, » ajoute-t-il plus loin (*id.* 19).

Aniya aurait-il un autre sens dans la seule inscription du mur d'enceinte du palais de Persépolis? cela est en soi-même bien peu probable; l'examen du texte nous prouvera qu'il n'en est rien. Voici ce texte:

Yadiy avathá maniyáhi hacá aniyaná má tarçam, imam párçam káram pádiy. Yadiykára párça páta ahatiy hyá duvaistam siyátis akhsatá, hauvciy Aura niraçâtiy abiy imám vitham.

« Si tu penses ainsi : que je ne tremble devant aucun ennemi, protége le peuple perse. Si le peuple perse est protégé, la prospérité ne sera point troublée par les méchants[1]. Que cette prospérité, ô Aura (Mazda), repose sur cette tribu. »

C'est-à-dire : « Si tu veux n'avoir à redouter aucun ennemi, protége le peuple perse. Car si ce peuple reste puissant, ta prospérité sera durable. » On peut aussi traduire, en supposant le tout adressé à Aura Mazda : « Si tu veux que je n'aie à redouter aucun ennemi, alors protége le peuple perse, etc. »

M. Oppert, qui voit dans *aniya* le mauvais esprit, l'adversaire d'Aura Mazda, et dans *siyatis* le bon principe, rend cette phrase de la manière suivante :

« Si tu dis : il en sera ainsi, je ne tremblerai devant aucun ennemi. Protége le peuple perse. Si ce

[1] Ou *pendant très-longtemps*, selon le texte et la version de Spiegel.

peuple est protégé, la siyatis qui a anéanti le méchant trouvera toujours un asile dans cette demeure, ô Aura ! »

Cette conjecture est très-ingénieuse et met de nouveau en relief la sagacité et la science de son auteur; cependant nous ne pouvons l'admettre en aucune façon. *Yadi avathâ maniyâhi*[1] ne peut signifier « si tu dis ce sera ainsi »; ces derniers mots, d'ailleurs, ne se rapporteraient à rien dans la phrase; ce qui précède n'est que le récit des victoires passées. *Ma tarçam* est une forme prohibitive, commune à toutes les langues aryaques, et qui ne peut exprimer un simple futur. *Akhsatâ* ne peut être un nom d'agent signifiant « qui a détruit », c'est, au contraire, un participe passé passif, le nom d'agent serait *khsantâ*. (Cf. *jantâ*, *hantâ*). La *siyatis* n'est nullement le bon principe. Les inscriptions portent en plusieurs endroits qu'elle a été créée par Aura Mazda (*siyatim adâ martiyâha* « Il a créé la *siyatis* de l'homme ou pour l'homme. » Voyez N. R. *a*, 4; N. R. *b*, 3, etc.). Or, le bon principe n'est point, dans le système dualistique de l'*Avesta*, une création d'Ahura-Mazda; c'est son esprit propre, et il n'est point produit pour l'homme directement. Il est vrai que la version médique transcrit simplement ce mot, ce qui semblerait indiquer une sorte de nom propre; mais la version assyrienne prouve le contraire, car elle rend *siyatis* par le nom commun *dumuq* « joie, satisfaction ». Encore n'em-

[1] Comparez B. IV, 39, où ces mots ont incontestablement le sens que nous leur donnons.

ploie-t-elle pas toujours le même mot; dans l'inscription du mont Alvend, on trouve *nahsu* « abondance », correspondant à *siyatis*. L'inscription assyrienne H dit qu'Ahura a créé le *damuq* pour tous les animaux ou sur tous les animaux. Dans le second cas, *siyatis* serait évidemment la domination; mais, même dans le premier cas, ce ne pourrait être le bon principe; car, selon l'*Avesta*, une partie des animaux proviennent du mauvais esprit. Avec l'opposition de *siyatis* à *aniya* tombent le sens attribué à ce dernier et les conclusions qu'on en tire. Les textes sont d'ailleurs très-explicites à ce sujet. En plusieurs endroits, Darius proclame avec insistance que c'est à l'armée perse seule qu'il doit toutes ses victoires et ses conquêtes, que la Perse seule a subjugué tant de nations. (Voy. Suez, B. 3, I, 8, 9, etc.) Dans l'inscription H, de Persépolis, le monarque perse dit : « Grâce à Aura Mazda et à moi, Darius, la Perse n'a rien à craindre d'un ennemi quelconque. » *Vasnâ Aura Mazdâha manaca D. hacâ aniyanâ naiy tarçatiy* (H, 9-12). Sur le même mur (I, 7-9), il écrit encore : « Voici ces nations que je maintiens sous ma domination, au moyen de l'armée perse (ou du peuple perse), qui ont tremblé devant moi. » *Hyâ dahyâva tyâ adam âdarsaiy hadâ anâ parçâ kârâ tyâ hacâ ma atarça*. . . Suivent les noms de tous les pays soumis au fils d'Hystaspe, puis celui-ci termine par les paroles citées plus haut : « Si tu veux ne trembler devant aucun ennemi, protége le peuple perse, maintiens-le puissant, etc. » Est-il besoin de dire ici ce que le con-

texte exige et de prouver qu'il ne peut être question dans ce passage que des adversaires humains, des peuples qui pouvaient attaquer et envahir l'empire de Darius? La simple lecture du texte complet suffit pour convaincre. Ce n'est point là, du reste, le premier effort fait pour tirer des cunéiformes un argument favorable à la thèse affirmative. Windischmann avait déjà cru y découvrir des citations expresses de l'*Avesta;* dans une de ses savantes études[1], il énumère ces prétendus emprunts. Réunis et groupés, ces termes épars sont, il est vrai, de quelque effet; mais quand on les examine de près, et qu'on les considère dispersés et chacun à sa place, on ne peut plus voir dans ces rares analogies que ces coïncidences fortuites qui se présentent naturellement lorsque deux écrivains de même nation s'occupent de sujets analogues.

Les traits semblables qui se rencontrent dans les deux monuments et qu'indique Windischmann, sont peu nombreux et sans aucune importance. Ce sont, d'abord, des mots isolés : *vaçna* «volonté, désir»; *baga* «être divin»; *jad* «demander, prier»; *frabar* «procurer»; *yad*, *yaz* «sacrifier»; *dâ*, *dathâ* «créer»; *pereç*, *paraç* «interroger, juger, punir»; les expressions *upaçtâm bar* «secourir», *abâstam bar* «bien garder», et le terme *path* «voie», appliqué métaphoriquement à la conduite. Ce sont, en outre, certaines idées similaires, la longue vie (*dareghô jitim*),

[1] *Zoroastrische Studien*, p. 121-127.

considérée comme un bien, l'envahissement de l'ennemi, l'étiolement et le mensonge tenus pour choses mauvaises et fâcheuses. Est-ce tout? Non, il y a encore un dernier exemple, que nous rapporterons pour montrer jusqu'où peut aller l'amour de l'analogie, quelque fausse qu'elle soit. Darius fait traîner jusqu'au pied de son trône, les mains liées, un des chefs des soulèvements qui compromirent le sort de son empire. Windischmann n'hésite pas à voir dans ce fait une réminiscence de la légende du roi touranien Franracyana, lié et tué par Kava Huçrava.

A ce titre, il n'est pas d'historien d'une nation antique qui ne puisse être considéré comme plagiaire de l'*Avesta*, car partout on trouvera des chefs vaincus amenés, les mains liées, à leurs vainqueurs; partout on rencontrera le désir d'une longue vie, la crainte des incursions ennemies et de la perte des biens de la terre, et, jusqu'à aujourd'hui, l'on parle de la question pénale et du sentier de la justice.

Que l'on conclue de ces rapprochements à une grande similitude de langage et à une certaine communauté d'idées, personne ne songera à les contester; mais en induire que les doctrines de l'*Avesta* régnaient alors en Perse, c'est violer les lois élémentaires de la logique. Les rois achéménides, du reste, se sont chargés eux-mêmes de démentir cette assertion. La section disciplinaire de l'*Avesta* est, en majeure partie, consacrée à condamner, à proscrire l'usage de l'enterrement des morts. C'est pour elle un crime odieux, irrémissible; les peines les plus

sévères sont prononcées contre celui qui s'en rend coupable. La terre qui a touché un cadavre doit rester en friche une année entière; celle dans laquelle il a été enfoui doit être laissée inculte pendant cinquante ans. Pas un os, pas un cheveu, pas un débri d'ongle ne peuvent rester sur le sol qu'ils souillent. De longues et pénibles cérémonies sont prescrites pour la purification de la terre ainsi contaminée. D'un autre côté, les dépouilles mortelles des successeurs de Cyrus sont déposées dans la terre, dans des monuments superbes, mis avec soin à l'abri des mains profanatrices, et l'on pourrait croire que ces princes religieux qui affichent partout leurs sentiments de piété, qui proclament n'avoir rien fait que par Aura Mazda et pour lui, et n'avoir régné que selon les lois de la justice, que ces princes auraient violé systématiquement et avec éclat les prohibitions les plus strictes et les plus importantes du code de leur religion!

Ce n'étaient pas seulement les rois de Perse qui méconnaissaient ainsi les lois du *Vendîdâd*, tous les Perses agissaient de même. (Voy. Hérod. I, 140.) Ne serait-ce point une dérision sans exemple que cette exhortation à la piété, écrite sur une tombe royale, véritable monument du mépris des lois religieuses? (N. R. a. 56-60.)

On en vient nécessairement à cette conséquence, si l'on soutient que la Perse de Darius était déjà soumise aux lois de l'*Avesta*.

Passons aux témoignages des auteurs anciens; nous ne les trouverons pas plus favorables à cette thèse

que les monuments de la Perse. Remarquons d'abord qu'avant le IVᵉ siècle av. J. C. il n'est fait mention de Zoroastre ou de l'*Avesta* que dans des documents apocryphes. Les passages attribués à Xanthus de Lydie ne sont évidemment pas de lui; cela a déjà été démontré par des raisons philologiques. A ces preuves vient se joindre ce fait significatif qu'Hérodote [1], disciple de ce Xanthus, ne sait rien des prétendues œuvres de son maître, ni des faits qui y sont relatés. Le passage du premier Alcibiade (122, A) où il est dit que l'héritier du trône de Perse apprend la *μαγείαν Ζωροάστρου* a été justement rejeté. Les erreurs qu'il contient, la division systématique des précepteurs royaux qui rappelle le procédé romantique de la Cyropédie [2], cette parenthèse explicative insolite (*ἔστι δὲ τοῦτο*, etc.), le ton général du morceau, l'ont fait, à bon droit, déclarer indigne de Platon. L'authenticité du dialogue entier est, d'ailleurs, fort suspecte.

De ce que Plutarque emploie les termes du persan vulgaire (par exemple : *ἀρείμανος*, *Ahriman* pour *Anro Mainyus*), n'est-on pas en droit de conclure qu'il n'a connu que la tradition orale et non l'*Avesta* lui-même?

Pas plus qu'Hérodote, Xénophon, qui a vécu longtemps en Perse, ne semble soupçonner l'existence

[1] Voy. Athénée, XII, 515. Ἡροδότῳ τὰς ἀφορμὰς δεδωκότος. (Extrait d'Euphore, vers 400.)

[2] Ce n'était plus d'ailleurs sous les rois corrompus de la Perse que cette éducation virile se donnait au palais.

du zoroastrisme. Nous ne trouvons donc de documents certains que vers l'époque d'Alexandre. Quoi qu'il en soit de ces écrits tenus pour apocryphes, tout ce que les Grecs nous rapportent des doctrines avestiques n'est attribué par eux qu'aux mages seuls. Les ouvrages qui traitent ce sujet s'appellent ὁ μαγικός (Aristote [1]), τὰ μαγικά (Xanthus) ou περὶ μάγων (Hermippe). Ces enseignements sont exposés κατὰ τοὺς μάγους ou ἀπὸ τῶν μάγων. (Voy. Diog. Laert. *Procem.* 1, 2, 3). Or nous savons, par le témoignage d'Hérodote, que les mages avaient des doctrines et des pratiques à eux propres, qui n'étaient pas celles de la Perse. L'histoire nous les montre en opposition avec les peuples de ce pays et cherchant à y usurper le pouvoir. Parvenus un instant à leurs fins, ils n'ont rien de plus pressé que d'opérer une révolution religieuse. Aussi, lorsque Darius eut mis fin à leur usurpation, ses premiers soins furent de rendre au peuple ses autels et ses cérémonies. (Voy. *Beh.* I.) Six siècles plus tard, une nouvelle révolution remit encore le pouvoir entre les mains des mages. Nous les voyons aussitôt soumettre la Perse au joug de l'*Avesta;* ce qui nous explique peut-être la chute si facile de leur trône, renversé en si peu de temps par les Arabes. La religion des mages n'était point celle des cœurs perses, et elle fut bientôt oubliée par la majeure partie de la nation.

Il est enfin un fait de la vie d'Alexandre dont

[1] Ou Rhodon.

Strabon nous a conservé la connaissance et qui nous semble de la plus haute importance pour la solution de cette question. Ce fait, consigné dans un texte trop peu remarqué, est emprunté à la relation d'un des compagnons d'Alexandre. Strabon, après avoir constaté que les mœurs des Bactriens ne différaient que très-peu de celles des tribus nomades, ajoute ces paroles : « Onésicrite n'en dit rien de très-bon; il rapporte[1]... que tout ce qui est en dehors des murs de la capitale des Bactriens est sans souillure, mais que l'intérieur est plein d'ossements humains, et qu'Alexandre fit cesser cette coutume. » Il s'agit évidemment ici des Dakhmas, de ces cimetières zoroastriens dont le *Vendidâd* parle en maint endroit, et dans lesquels on laissait pourrir les cadavres jusqu'à ce que leur poussière se fût confondue avec celle du sol. Ce fut donc en Bactriane seulement qu'Alexandre trouva cette coutume établie, car Onésicrite donne cela comme un trait de mœurs propre aux seuls Bactriens; eux seuls donc observaient les prescriptions du *Vendidâd* dans toute leur rigueur. En Perse, le prince grec n'avait rencontré rien de semblable.

On pourrait trouver dans ce texte la solution d'une autre difficulté qui préoccupe vivement les éranistes. Cette interdiction qu'Alexandre lança contre le mode avestique de traitement des cadavres n'est-elle pas

[1] Τὰ μὲν ἔξω τείχους τῆς μητροπόλεως τῶν Βάκτρων καθαρὰ, τῶν δ' ἐντὸς τὸ πλέον ὀστέων πλῆρες ἀνθρωπίνων, καταλῦσαι δὲ τὸν νόμον Ἀλέξανδρον.

la source de la réputation de persécuteur que les Perses ont faite au prince macédonien et que celui-ci ne semble pas avoir méritée? Peut-être Alexandre fit-il brûler les parties de l'*Avesta* qui concernaient les Dakhmas et justifia-t-il ainsi, jusqu'à un certain point, les accusations des Perses. Mais ceci est étranger à notre sujet.

Les conséquences que nous avons tirées des paroles de Darius et des témoignages de l'antiquité grecque sont confirmées par l'*Avesta* lui-même. Le fargard I du *Vendîdâd* restreint la propagation des doctrines dualistiques à l'Éran oriental et aux contrées de la Médie qui l'avoisinent. Du côté de la Perse, la terre avestique ne dépasse pas Hérat. L'époque à laquelle ce tableau se réfère est malheureusement inconnue[1], il prouve toutefois que la foi de Zoroastre régna dans l'est de l'Éran longtemps avant d'avoir pénétré en Perse. La religion de ce pays, sous les premiers Achéménides, était donc, bien probablement, telle que la dépeint Hérodote. Elle avait pour fondement la croyance en Ahura Mazda, le dieu suprême de l'Éran, et à quelques génies antiques, enfin à ce culte des éléments dont le *Zartûsch nâmeh* (ch. LXVII) indique clairement la nature :

Bikôshand tâ gôharân har cahâr bidârund pâkêzah vabê havâr zarukhshand âtesh zâb ravân zabâd ratêq

[1] On pourrait en trouver un indice dans la dégénérescence grammaticale du zend que l'on constate déjà dans ce chapitre. Ainsi l'on y voit le datif *dahâkâi* (70) pour le génitif et d'autres fautes du même genre.

va zakhâh girân, kah zabun câr gôhar tan ijânvar sarasht ast dâdâr phirôzgar.

« Que l'on s'efforce de maintenir chacun des quatre éléments purs et sans viciation, tant le feu brillant, l'eau mobile et le vent léger que la terre lourde. Car du fond des quatre éléments le dieu justicier et tout-puissant a composé, en les mêlant, le corps de l'être vivant[1]. »

Nous touchons ici à la question des origines du zoroastrisme, question des plus importantes pour l'histoire des religions orientales. Nous nous arrêterons à ce point. M. Darmesteter prépare un travail spécial sur cette matière; il convient de lui laisser la parole maintenant.

Nous terminerons cette étude en jetant un coup d'œil sur les moyens employés pour arriver à une élucidation complète des textes zends.

Nous ne referons pas l'histoire bien connue des deux écoles qui divisent la philologie avestique. Tout le monde sait que la première, l'école éranisante, à l'exemple de Burnouf et de Spiegel, accorde à la tradition parse la part qui lui revient parmi les sources d'information, tandis que l'école sanscritisante ne voit de salut pour l'interprète de l'*Avesta* que dans le sanscrit. D'après celle-ci, toute l'explication des mots et des croyances de l'*Avesta* doit être demandée aux Védas et au sanscrit de ces chants. N'est-il point étrange que l'on croie pouvoir pénétrer les secrets

[1] De même le *prœmium* du Sad-der porte : *khodâyî kah hô jism ô jân hafrêd; kah az hunesur hô samâ kard gardân uzamîn muhtakif.*

d'un idiome perdu, en consultant presque exclusivement une langue différente, et les mystères d'une mythologie au caractère subjectif, en interrogeant une littérature et des croyances d'une tout autre nature? La tradition mazdéenne a, sans contredit, ses erreurs et ses défaillances; mais la comparer au *Talmud* et aux commentaires d'Eustathe, comme on l'a fait, c'est prouver qu'on ne la connaît qu'imparfaitement. Le sanscrit et le zend ont, il est vrai, de très-grandes affinités, et la connaissance du sanscrit a fourni les premiers éléments à l'élucidation des textes bactriens; mais on ne doit point exagérer l'importance de cette langue. Pour démontrer la quasi-identité des deux idiomes, le docteur Roth rapprochait le passage suivant des gâthâs de la traduction sanscrite qu'il en donnait[1] :

Kudâ ashem vohucâ manô khsathremcâ; at mâm ashâ
Yûzhem mazdâ frâkhshni nê mazoi magai â paiti zânâtâ.

Sanscrit :

Kva rtam vasuca manah, kva ca kshatram ât mâm rta
Yûyam (medhas ?) praçninê mahe maghâya â prati jânita.

En cet endroit, on ne peut le nier, la ressemblance des mots est frappante. S'il en était ainsi de tout le texte de l'*Avesta*, il n'y aurait qu'à se rendre et à se ranger à l'avis du célèbre indianiste. Mais on ne peut tirer aucune conclusion de cette coïncidence accidentelle. La plupart des textes, traduits en sans-

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871, p. 4.

crit, feraient l'effet tout opposé. Prenons, au hasard, comme exemples, les premiers versets des fargards I et XIX. Nous laisserons sans traduction les mots qui n'ont point de correspondants en sanscrit, et nous ne pouvons considérer comme tels des homonymes qui ont un sens très-différent, tels que *haca* et *sacâ*[1], *vaejô* et *vija*, etc.

FARGARD I.

Mraot Ahura Mazdao çpitamâi Zarathustrâi
abravît *Asura* ....

Azem dadhânm açô râmôdâitim nôit kudat shâitim
aham (*adadhâm*) (açâm) .... (nêt) kutô .....

viçpô anhus açtvao airyanem vaejo frâshnuyât
viçva (*asu*) .... prâçnuyât (?)

paoirîm açanhanm ca. shothrananm ca frathrereçem
pûrvam (âçânâm)? ca (xetrânâm) ca ....

Airyanemvaejo vanhuyâo daityayâo. Âat ahe paityarem
.... (vasu(yâs) .... ât asya ....

frakerentat Anro Mainyus pourumahrko... zyâm daevôdâtem
.... (deva[2] hita)

FARGARD XIX, 1-6.

Zend. Apâkhtarat haca naemat fradvarat Anro Mainyus
Sanscr. ....

Zend. uiti davata ho yô duzh dâo. Drukhs upadvara meren-
Sanscr. ... . sa yô ... ... (upa)... .....

Zend. canuha ashaum Zarathustra. Drukhs hê pairidvarat
Sanscr. ..... rtavantam .... (pari)...

[1] Nous suivons ici le savant dictionnaire de M. Roth.

[2] S'il est vrai que *daeva* et *dêva* ont la même origine.

Zend. Buit idaevô ithyêjo marshaonem daozhao. Zarathustro
Sanscr. . . . (devo) . . . .

Zend. Ahunem vairim fracravayat
Sanscr. . . . . açravayat

L'examen des deux textes mis ici en parallèle nous montrera combien il serait dangereux d'attribuer, *a priori*, à un mot de l'*Avesta* le sens que possède son correspondant sanscrit. Pour nous en convaincre, comparons quelques mots :

ZEND.	SANSCRIT.
Ahura « maître ».	*Asura* « esprit ».
Mazdâo « sage (ou grand) ».	*Medhâ* « intelligence ».
anhus « monde ».	*asu* « esprit vital ».
frakeret « produire ».	*prakart* « couper ».
mainyu « esprit ».	*manyu* « courage, colère ».
zyâ « hiver ».	*jyâ* « corde d'arc, etc. ».
haca « de ».	*sacâ* « avec ».
dav « dire ».	*dav* « aller ».
nêma « contrée, direction ».	*nêma* « portion, époque ».

Non moins grandes et nombreuses seraient les erreurs que le sanscritisme exagéré introduirait dans l'explication des mythes, des faits et des noms de personne. On connaît les curieuses méprises qui avaient fait prendre *Jaradashti* « longévité » pour Zoroastre lui-même, et les *Acpênâ yavino* « les grains propres aux chevaux » pour les *Açvins* védiques, personnification des crépuscules. On serait exposé aux mêmes mésaventures, si l'on empruntait aux Védas le sens des noms des Kavis, des Karapans et de

l'Ushij. Pour le chantre indien, ce sont des poëtes ou des héros nationaux. L'auteur des gâthâs, au contraire, ne voit en eux que des ennemis de sa foi, nomades et barbares, destructeurs des troupeaux et, par conséquent, des Touraniens. On pourrait en dire autant du Gandarewa, du Nâonhaitya mazdéen, auxquels, prétend-on, ces noms ont été donnés en haine des Gandharvas et des Açvins nâsatyas, et d'une foule d'autres noms et mots entre lesquels on voit une identité bien peu solidement établie. Qui nous assure, d'abord, que les noms védiques ont précédé les Éraniens? Et si les Mazdéens eussent voulu flétrir les Gandharvas ou les Açvins, n'eussent-ils point fait de ces génies une classe de démons de leur mythologie, au lieu d'en prendre simplement le nom pour l'appliquer à un seul individu d'une nature toute différente? Ces termes sont matériellement identiques, cela paraît clair, mais ils constituent un fonds commun dont chaque peuple a disposé selon son génie et d'une manière entièrement indépendante.

Que reste-t-il donc à faire à l'interprète de l'*Avesta*?

Si l'on suivait le système préconisé dernièrement par la *Revue de linguistique*, la chose serait bien simple. Prendre à ses devanciers tout ce qu'ils ont trouvé de certain, traduire cinq à six versets sur dix et laisser le reste en blanc; ce serait tout. Mais avec une semblable méthode que deviendrait la science? Où en seraient l'égyptologie et l'assyriologie? Il faudrait, de plus, s'entendre sur ce que l'on considère comme

certain; car la *Revue* traite d'audacieuses les interprétations les mieux établies; celle, par exemple, de *açnéraeshô*, mot auquel le contexte, l'ensemble des textes, l'étymologie et la tradition assurent le sens de «qui reçoit des blessures[1] de ce qui est près de lui, de son entourage», et, en d'autres cas, avec un autre contexte «qui les fait». D'un autre côté, le sanscrit, bien qu'il soit un auxiliaire précieux, n'a cependant point la clef de la majeure partie des difficultés et peut souvent fourvoyer l'interprète; celui-ci doit donc, ce nous semble, suivre l'école éraniste de Burnouf et de Spiegel, et s'attacher d'abord à l'étude des textes et de leur ensemble, puis à celle de la tradition, principalement de sa partie matérielle, les langues éraniennes, héritières des idiomes antiques. A cette tradition, il doit être accordé, en principe, une confiance d'autant plus grande qu'elle est plus ancienne, plus rapprochée des sources. On objectera que la version pehlevie, le monument le plus ancien de la tradition mazdéenne, est justement suspecte à cause de ses nombreuses erreurs. On ne peut disconvenir que cette version n'ait par-ci par-là des taches[2]; mais on exagère beaucoup ses défauts, et cela surtout parce qu'on ne veut point distinguer la traduction des gloses qui l'accompagnent et qui appartiennent à une époque plus récente. Trop souvent, on interprète la traduction même au moyen de ces

[1] Des mauvais traitements.

[2] Les gâthâs surtout semblent souvent traduits d'une manière erronée.

gloses, dignes parfois du *Talmud*, et que les destours persans eux-mêmes s'efforçaient d'éliminer du texte sacré sans pouvoir y parvenir[1]. Prenons un exemple entre mille. Le verset 141 du fargard XIII dit que le chien est *zairimyaçmâ*. La traduction rend ce composé d'une manière littérale par les mots *nazâr patmân* « à maigre mesure », puis vient une glose qui prétend expliquer ces termes, en ajoutant : « il pousse sa tête en avant, *frakhân saresh vagonayan*. »

Le sanscrit ne peut être négligé; il sera partout d'un puissant secours. « Mais, dit justement le Dr Spiegel, un mot sanscrit, quelque ressemblant qu'il soit à un terme bactrien, ne sera jamais qu'un mot sanscrit; il pourra fournir une analogie, une base de conjecture et rien de plus. Seul, il ne donnera jamais la certitude. » Nous ajouterions volontiers, une conception védique sera toujours une conception védique et non une idée éranienne. C'est à l'Éran, à ses croyances et à sa langue, qu'il appartient de nous donner ici la raison dernière de toute chose. Si nous sommes certains que *râma* signifie « plaisir », *mrû* « dire » et *açô* « lieu, espace », ce n'est point uniquement parce que le lexique sanscrit nous fournit les équivalents *râma*, *brû et âçâ;* c'est surtout parce que le persan des différents âges a conservé le mot *râm* avec le sens primitif, parce que la tradition et le

[1] Le destour persan Darab, venu dans l'Inde au commencement du siècle passé, donna une édition nouvelle du zend pour tâcher de faire disparaître les gloses prolixes et parfois absurdes de l'édition guzerate; il ne put faire adopter sa révision.

contexte nous assurent de la signification de *mrû* et d'*açunh*.

Qui pourrait expliquer les mots *shâiti*, *çpâdha*, *nâva*, si l'on n'avait les mots persans *shâd* « joie », *çpâda* « armée » (vieux persan), *nâv* « canal » ? L'étymologie peut rendre de grands services, mais seule elle est aussi dangereuse qu'utile, surtout lorsqu'il s'agit de mots usuels ou techniques. Que ferait un étymologiste des mots « œil-de-bœuf, plat, vasistas » et des termes liturgiques « messe, salut ou office », si le sens en était perdu ? Nous avons vu, du reste, que le sanscrit n'est pas du tout un guide sûr. On comprend qu'une science aussi vaste que celle du docte auteur du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg puisse le porter à placer toute sa confiance dans des études favorites, importantes, et à tout apprécier au point de vue védique. « Cela s'accorde parfaitement avec les Védas. Cette image est familière aux Védas. » Tel est l'argument que fait valoir le chef de l'école sanscritisante pour justifier, entre autres interprétations, celle qu'il donne au gâthâ L, § 10, après en avoir modifié le texte. Cette traduction est ainsi conçue :

Je veux attacher au joug vos chevaux ardents,
A la forte structure, par l'action de votre louange.

Rien de plus védique, en effet, mais aussi rien de moins avestique que cette image de la louange attelant, apprêtant le char des dieux pour leur marche triomphale. L'*Avesta* n'a point de ces élans poétiques; cette métaphore contraste étrangement avec tout le

reste du gâthâ. On court risque de faire fausse route, quand on s'attache à des phrases isolées, sans tenir compte de l'ensemble.

Autant la connaissance des doctrines mazdéennes importe au progrès de l'histoire des religions asiatiques, autant il est nécessaire, pour atteindre ce but, de suivre une marche toujours sûre. La voie a été tracée par Burnouf; Spiegel l'a élargie sans en dévier, et l'on sait si le succès a couronné ses efforts. La méthode qui a produit de tels résultats sera aussi celle qui achèvera l'œuvre.

Cet article était écrit avant que le dernier ouvrage de M. Darmesteter eût paru. M. Darmesteter fait dériver *aogedâ*, non de *vac* (comme participe ou passé), mais probablement de *aojanh*. L'argument que nous avons tiré d'*aogedâ* perdrait donc de sa valeur aux yeux de ceux qui admettraient cette dérivation. Mais il reste la forme *dagedar*, et d'autres encore qui suppléeraient abondamment à son défaut. — Deux fautes d'impression se sont glissées dans notre article précédent, numéro de février-mars. Page 106, ligne 15, au lieu de *mâr*, il faut lire *mar*, et à la page 114, ligne 11, *régularité*, au lieu de *irrégularité*.

C. de H.

UN GRAND MAÎTRE DES ASSASSINS

AU TEMPS DE SALADIN,

PAR M. STANISLAS GUYARD.

INTRODUCTION.

Vers le milieu du XII^e^ siècle de notre ère, une profonde agitation régnait dans l'Orient musulman. Les descendants de ceux qui jadis avaient porté le fer jusqu'au cœur de la France tremblaient maintenant pour leurs foyers. Depuis cinquante ans déjà les légions des Franks inondaient la Palestine et la Syrie : Édesse, Antioche, Acre, Tyr, Jérusalem étaient tombées au pouvoir des chrétiens, et de nouvelles armées se préparaient à envahir le littoral. Refoulés de toutes parts, les musulmans commençaient à perdre courage. Du haut des chaires retentissaient des appels à la guerre sainte. Tout dévôt musulman partageait sa vie entre les camps et les exercices pieux. On voyait des adolescents menés au combat par leurs précepteurs[1]. Mais hélas! la foi elle-même, si robuste autrefois, chancelait aujourd'hui sous les coups redoublés de l'hérésie. De farouches sectaires venus de Perse tenaient en échec

[1] Cf. *Chrest.* de Kosegarten, p. 40.

les défenseurs de la religion. Des princes musulmans, quelle honte! plaçant leurs intérêts mondains au-dessus des devoirs sacrés de l'Islâm, osaient se déclarer ouvertement les protecteurs de ces forcenés.

La Perse, écrasée par le second successeur de Mahomet, soumise en apparence, s'était réfugiée depuis lors dans une vie contemplative toute de souvenir et d'espérance. On disait hautement : il n'y a point d'autre dieu qu'Allâh; mais dans son cœur on ajoutait : si ce n'est le dieu de nos pères. Et l'on aspirait au moment où quelque heureuse conjonction des astres restituerait à la patrie son empire séculaire. Dans la seconde moitié du IX[e] siècle, les astres semblaient favorables. Un riche Persan, appelé Mohammad ben Hosaïn et surnommé Żaïdân, versé dans la philosophie, l'astrologie et la sorcellerie, acharné contre l'islamisme, avait lu dans les étoiles que le pouvoir allait enfin passer des mains des Arabes dans celles de ses compatriotes[1]. L'instant d'agir était venu; mais comment accomplir la prédiction du ciel? Zaïdân fit rencontre d'un homme, Persan comme lui, originaire de la Susiane, qui, lui aussi, rêvait l'anéantissement de l'islamisme. C'était ʿAbdallâh, fils de Maïmoûn. Le moyen que cherchait

[1] Voy. le *Fihrist*, éd. de Fluegel, p. ١٨٨, et cf. l'article de M. O. Loth sur Al-Kindî astrologue, dans les *Morgenländische Forschungen*, p. 307. M. Loth cite également ce passage du *Fihrist*, capital pour les origines de l'hérésie ismaélienne; mais il croit à tort que ce passage avait, jusqu'à présent, passé inaperçu. Dès 1858, il a été utilisé par M. Amari, dans le deuxième volume de sa *Storia dei Musulmani di Sicilia*, p. 114 et suiv.

Zaïdân, ʿAbdallâh, fils de Maïmoûn, l'avait trouvé. Le secret de la force irrésistible des Arabes, c'était leur foi; il fallait briser ce ressort. ʿAbdallâh déroula son plan.

Un grand schisme s'était déclaré dans l'islamisme aussitôt après la mort de Mahomet : les uns prétendaient que l'époux de sa fille Fâṭimah, ʿAlî, devait hériter des prérogatives du prophète; la majorité des fidèles se ralliait autour d'Aboû Bekr, beau-père de Mahomet. Plus tard, ʿAlî s'était enfin élevé au khalifat, mais pour se le voir disputer par l'ambitieux préfet de Damas, Moʿâwiah, qui devait fonder aux dépens des infortunés descendants d'ʿAlî la dynastie des Omayyades. L'assassinat de Hosaïn, second fils d'Alî, par les ordres du fils de Moʿâwiah consomma la scission. Les partisans de la famille d'ʿAlî devinrent irréconciliables, et dès lors ce furent des hostilités permanentes entre les orthodoxes et les dissidents. Les Persans avaient embrassé avec enthousiasme la cause des ʿAlides : les mécontents se rattachent tout naturellement aux partis d'opposition. Leur vénération pour tous ceux qui portaient le nom d'ʿAlî s'était peu à peu changée en une sorte d'adoration. Ils trouvaient dans les rejetons de cette touchante famille de vivants symboles de leurs propres infortunes, et ils reportaient sur eux tous leurs sentiments comprimés, toutes leurs espérances d'un avenir meilleur. Par un culte rétrospectif, ils faisaient participer ʿAlî à cet amour exagéré. Le gendre du prophète devenait son égal; bien plus, ʿAlî revêtait un caractère mystérieux

et en quelque sorte divin. Si, à la vérité, il n'avait été ici-bas que le second du prophète, c'est que, laissant à ce dernier le soin de révéler aux hommes la religion littérale, il s'était réservé le rôle plus modeste, mais sublime, d'en expliquer le sens réel à quelques esprits d'élite. Ainsi le prophète assumait les dehors d'un rude législateur, presque inconscient de sa mission, ou tout au moins n'en saisissant que les grossières apparences, âpre à la possession des biens passagers de ce monde, et à côté de lui se tenait 'Alî paré des grâces de l'esprit et du cœur, résumant toutes les délicatesses, tous les raffinements, tous les renoncements des âmes tendres. Par une poétique fiction, l'âme d''Alî se transmettait à ses descendants, en sorte qu'ils héritaient de ses vertus, de sa science, de sa divinité. Et chacun d'eux devenait le directeur né de toutes ces consciences exaltées, leur pontife, leur Imâm, comme on l'appelait. Dans cet Orient où l'on a tout pensé, l'atmosphère est pour ainsi dire imprégnée des conceptions les plus diverses : aucune ne se perd; dissipées un moment, elles se condensent derechef autour de quelque germe nouveau. Le magisme, le judaïsme, le christianisme, le gnosticisme, la philosophie prêtaient donc quelques-uns de leurs éléments aux petites sectes que voyait éclore sous ses yeux et en son honneur tout imâm de la race d''Alî.

A la fin du VIII^e^ siècle de notre ère, déjà sept imâms de sa postérité s'étaient succédé en ligne directe, et plusieurs d'entre eux laissaient des doctrines

auxquelles s'attachait leur nom. Bâqir, le cinquième imâm, avait fondé la secte des Bâqiriyyah; Dja'far, le sixième, celle des Dja'fariyyah; Isma'il, le septième, celle des Isma'iliyyah. Or toutes ces sectes croyaient à la venue d'un messie, messie qui prenait le nom de *Mahdi :* à la fin des siècles, le Mahdi paraîtrait, ferait régner sur la terre la justice et l'équité et tirerait vengeance des oppresseurs. Puis ces sectes croyaient en un dieu bien autrement élevé que le dieu du Qor'ân. Ce dieu était inaccessible à la raison humaine. Il avait créé l'univers non pas immédiatement, mais par le ministère d'un être sublime, produit d'un acte de sa volonté : la Raison universelle. La Raison, à son tour, avait manifesté hors d'elle l'Ame universelle, et celle-ci, se mettant à créer, avait engendré la Matière première, l'Espace et le Temps. Ces cinq principes étaient les causes de l'Univers. L'homme, émanation des cinq principes, tendait par réaction à remonter vers sa source. Son but était l'union parfaite, l'assimilation avec la Raison universelle[1]. Mais, seul, il eût été impuissant à la réaliser : la Raison universelle et l'Ame universelle venaient donc s'incarner parmi les hommes afin de les guider vers la lumière. Et ces incarnations n'étaient autres que les prophètes et les imâms. Toutes les religions existantes avaient par conséquent leur raison d'être : elles représentaient des étapes successives vers une religion définitive. D'ailleurs elles ne différaient que

[1] Sur la doctrine de l'union avec la Raison, cf. la belle monographie de M. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 142 et suiv.

par la forme; interprétées convenablement, elles se réduisaient toutes aux mêmes enseignements. On ouvrait le Qor'ân, par exemple, et par l'interprétation allégorique et cabbalistique on en tirait la doctrine que nous venons d'exposer. « Nous avons créé toutes choses par couples, » dit le dieu du Qor'ân. Cela signifie, expliquaient les imâms, qu'il est dans l'essence de l'être de se montrer sous deux aspects contraires : la lumière et les ténèbres, le chaud et le froid, le bien et le mal, le principe actif, le mâle, et le principe passif, la femelle. Telles étaient, à quelques différences près, les croyances des Bâqiriyyah, des Dja'fariyyah et des Isma'îliyyah [1]. Ces derniers se rattachaient, comme on a vu, à Isma'îl, qui était fils de Dja'far. La mort prématurée d'Isma'îl jeta le trouble au sein de la communauté. En effet, son père Dja'far, qui l'avait désigné pour être grand pontife, vivait encore. L'imâmat ne pouvait remonter du fils au père : il fallait s'accorder sur le choix d'un nouvel imâm. Quelques partisans d'Isma'îl refusèrent de croire à sa mort : il avait simplement disparu; il reviendrait un jour, fût-ce à la fin des siècles. Des bruits étranges circulaient sur lui : certaines personnes prétendaient l'avoir vu à Baṣrah. Tous ceux des Isma'îliyyah qui ajoutèrent foi à ces propos déclarèrent qu'il fallait attendre le retour d'Isma'îl. Et Isma'îl ne revenant pas, ils en conclurent qu'il était le messie attendu, le Mahdî, et qu'il n'y avait plus d'imâm

[1] Sur la doctrine du cinquième imâm Bâqir, cf. Salisbury, *Journal of the American oriental Society*, t. III, p. 167 et suiv.

après lui. On leur donna le nom d'Ismaéliens stationnaires[1]. D'autres reconnurent pour imâm un frère d'Isma'îl appelé Moûsa. La plupart acclamèrent le propre fils d'Isma'îl, Mohammad ben Isma'îl.

Les Ismaéliens de toute nuance étaient nombreux. Il y en avait à la Mekke, à Médine, en Mésopotamie, en Syrie et surtout en Perse. C'est à eux que songea le fils de Maïmoûn, 'Abdallâh, pour accomplir ses desseins. Il fallait d'abord les gagner à sa cause, puis s'en servir comme d'instruments de propagande. Avec quelques modifications, leur large doctrine, reflet de toutes les croyances existantes, devenait très-propre à réaliser une conversion générale des peuples.

'Abdallâh imagina un système à la fois religieux, philosophique, politique et social, dans lequel devaient se rencontrer toutes les opinions, mais, et c'était là un trait de génie, gradué suivant les intelligences. Aux Ismaéliens stationnaires, il disait qu'Isma'îl était réellement, comme ils le pensaient, le dernier imâm. Toutefois, ajoutait-il, son fils Mohammad est un prophète, fondateur d'une religion nouvelle, laquelle vient confirmer la doctrine d'Isma'îl et vous assurera l'empire du monde. Depuis la création, il y a eu six périodes religieuses, marquées par l'incarnation d'un prophète : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet ont été les pro-

[1] *Schahristânî*, trad. Haarbrücker, t. I, p. 193.

phètes de ces périodes. Leur mission a eu pour but de convier les hommes à des religions de plus en plus parfaites, toujours en progrès l'une sur l'autre. Les sept imâms de la postérité d'ʿAlî que vous révérez sont les interprètes du sens caché de la religion de Mahomet; ils sont les précurseurs de la plus parfaite des doctrines, dont le triomphe est imminent : la doctrine de Mohammad, fils d'Ismaʿîl. Nous entrons dans la septième et dernière période du monde, pendant laquelle régneront la justice et la vérité. Et de même qu'après Mahomet sept imâms se sont succédé, de même il y a toujours eu sept pontifes à la suite de chaque prophète antérieur, de même il y aura sept pontifes à la suite de Mohammad, fils d'Ismaʿîl. Je suis le premier de ces pontifes. Leur office est d'expliquer aux initiés que toute religion a deux sens, l'un apparent, destiné au vulgaire ignorant et approprié à chaque époque, l'autre secret, le seul vrai, en vertu duquel toutes les religions ne font qu'une et tendent au même but. Ce sens caché, les imâms seuls le connaissent : donc pour être sauvé, c'est-à-dire pour parvenir à la science parfaite, il faut s'abandonner à la direction de l'imâm de son époque. Quiconque n'aura pas reconnu l'imâm reviendra s'incarner sur terre jusqu'à ce qu'enfin il se soumette au grand pontife de son temps.

Aux sectes dualistes de la Perse, ʿAbdallâh montrait que leur croyance en deux principes était comprise tout entière dans son système. En effet, ces deux principes ne sont autres que les deux hypo-

stases de l'Être ineffable : la Raison et l'Ame universelles.

Les philosophes devaient embrasser facilement la doctrine. Ne reposait-elle pas sur la croyance à l'existence éternelle des cinq principes admis par tous les sages de la Grèce : la Raison, l'Ame, la Matière première, l'Espace et le Temps[1]?

[1] Les termes que je rends par l'Espace et le Temps sont écrits الملا et الخلاء dans le ms. ismaélien de la Société asiatique, publié par moi, sous le titre de *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, Maisonneuve, 1874. J'ai montré que ملا peut signifier le Temps, et, d'autre part, il est notoire que les sectes philosophiques auxquelles ressemble le plus l'ismaélisme admettaient comme quatrième et cinquième principes le Temps (الزمان) et l'Espace (المكان). Ainsi faisaient les Sabéens de Harrân, en Mésopotamie (cf. *Fragments*, etc., p. 164-165). Zaïdân, le patron d'Abdallâh, fils de Maïmoûn, affirmait, dit le *Fihrist* (édit. Fluegel, A. Mueller et Rödiger, p. ١٨٨), les *principes*, c'est-à-dire la Raison, l'Ame, la Matière première, le Temps et l'Espace. Mais je dois ajouter qu'on peut encore expliquer d'une autre façon ces deux termes, si l'on fait dériver le premier de la racine ملا. On a alors ملاء, mot à mot *le Plein*, c'est-à-dire l'étendue remplie de matière, opposé à خلاء, *le Vide*, ou étendue non occupée par la matière. Le Plein et le Vide étaient considérés comme les deux attributs de l'étendue (conf. Dieterici, *Die Logik und Psychologie der Araber*, Leipzig, Hinrichs, 1868, p. 79). Qazwînî, dans sa *Cosmographie*, éd. Wüstenfeld, I, p. ٤٣, dit qu'au delà de la sphère des sphères, celle qui enveloppe la sphère des étoiles fixes, il n'y a plus ni Plein ni Vide (ليس وراءه خلاء ولا ملاء). D'autre part, on est frappé de l'analogie que présentent le *Plein* et le *Vide*, le *Pleroma* et le *Kenoma* des gnostiques. ملاء et خلاء paraissent en être primitivement la traduction; puis, en raison de leur sens étymologique, ils auraient été détournés de leur signification originelle. Dans le traité ismaéli traduit par Salisbury (*Journ. of the American oriental Soc.*, t. II, p. 303), les deux derniers principes sont remplacés par un seul, appelé l'*Environnant*; mais cet *Environnant* est dit impliquer l'Espace et le Temps (« a cause of *place*, an actualizer of *time* »). Il semble donc, en défini-

S'agissait-il des juifs, des chrétiens ou des musulmans, la tâche devenait plus difficile. Il importait avant tout de leur démontrer l'insuffisance de leurs religions respectives. C'est ici qu'apparaît la suprême habileté d'ʿAbdallâh. Il avait divisé l'initiation en sept degrés[1], et ce n'est que peu à peu, avec les plus minutieuses précautions, qu'on captivait l'esprit du futur prosélyte[2]. On excitait sa curiosité en lui proposant des problèmes religieux dont on ne devait lui donner la solution que lorsqu'il aurait prêté serment de ne rien révéler de ces mystères. En prenait-il l'engagement, on lui faisait signer un pacte, et dès lors il appartenait corps et âme à la secte. Malheur à lui s'il avait tenté de se soustraire ensuite aux ordres de ses chefs! Le pacte signé, le nouvel initié devait payer à l'imâm une redevance (Nadjwa[3]) qui allait grossir le trésor de la secte.

Le plan d'ʿAbdallâh séduisit le riche Zaïdân, qui donna au novateur la somme énorme de deux millions de pièces d'or[4]. ʿAbdallâh devait réussir à souhait. Persécuté par le gouverneur de la Susiane, il s'enfuit à Salamiyyah, ville de Syrie, située à peu de

tive, que le ملاء et le خلاء réunissent les sens d'Espace et de Temps, de Plein et de Vide.

[1] Qui, plus tard, furent portés à neuf.

[2] Voyez les détails de l'initiation dans l'*Exposé de la religion des Druzes*, par S. de Sacy, t. I, p. LXXIV à CLXV.

[3] Cf. de Sacy, *Chrest. ar.*, I, p. 182.

[4] Cf. de Sacy, *Exposé*, etc., I, p. CCCCXLII (extrait de Nowaïri). Le ms. qu'a suivi S. de Sacy change fautivement le nom de Zaïdân en celui de Dendân.

distance de Hamât, ou Épiphanie, dans la direction du sud-est, et de là ses missionnaires se répandirent de tous côtés. L'un d'eux convertit, vers 887 de notre ère, près de Koûfah sur le bas Euphrate, un certain Hamdân, fameux sous le nom de Qarmaṭ, celui-là même qui fonda la branche ismaélienne des Qarmaṭes, dont la puissance, rapidement développée, fit trembler pendant deux siècles les khalifes sur leur trône[1].

ʿAbdallâh mourut, laissant quatre fils, dont deux furent après lui chefs de la secte[2]. Le quatrième, Hosaïn, était mort avant ʿAbdallâh. Ce fut un de ses enfants, Saʿîd ben Hosaïn ben ʿAbdallâh, qui lui succéda dans ses droits au pontificat, et qui, après ses oncles, fut reconnu comme chef suprême[3]. Afin de mieux réussir auprès des ʿAlides, ʿAbdallâh ben Maïmoûn se donnait pour un descendant d'ʿAlî. Marchant dans la même voie, son petit-fils Saʿîd prétendit qu'il était le Messie Fâṭimite[4] attendu, le Mahdi[5]; et

[1] Voyez le savant mémoire de M. de Goeje *sur les Carmathes du Bahraïn*. Leyde, Brill, 1862. Les Qarmaṭes se séparèrent de bonne heure de la secte mère.

[2] L'auteur du *Fihrist* (p. ١٧٨) nomme ces fils Mohammad, Ahmad, Ahmad dit Aboû Schala'la', et Hosaïn, et il donne à entendre que les deux Ahmad exercèrent simultanément le pouvoir, les néo-ismaéliens s'étant divisés en deux partis, tenant l'un pour Ahmad, l'autre pour Aboû Schala'la'.

[3] De la sorte, Saʿîd se trouvait être le quatrième imâm, car ses partisans rejetaient le pontificat de l'un de ses oncles, Ahmad ou Ahmad Aboû Schala'la'.

[4] Fâṭimite, c'est-à-dire descendant de Fâṭimah, fille de Mahomet et femme d'Ali, est un terme synonyme d'Alide.

[5] Il se disait fils de Mohammad al-Habib, fils de Dja'far al-Mo-

lorsque son fidèle missionnaire Aboû ʿAbdallâh, envoyé chez les Berbères, lui eut fait savoir que de nombreux partisans l'attendaient impatiemment en Afrique, Saʿîd, changeant ce nom en celui d'ʿObaïd Allâh le Mahdî, passa en Afrique, se mit à la tête de l'armée recrutée par son missionnaire, renversa la dynastie des Aghlabites qui régnait dans le Maghrib (le Tripoli et la Tunisie), et fonda la dynastie célèbre des Faṭimites (909 de notre ère). Son arrière-petit-fils, Moʿizz lidînillâh, enleva l'Égypte aux khalifes de Baghdâd, et son généralissime Djawhar jeta les bases du Kaire, dont Moʿizz fit bientôt sa capitale.

La secte néo-ismaélienne triomphait. On enseignait publiquement ses doctrines au Kaire, dans des universités richement dotées, pourvues de bibliothèques, et où se pressait la foule pour entendre les professeurs les plus distingués. Le principe de la secte étant qu'il fallait convertir les hommes par la persuasion, on montrait la plus grande tolérance pour les religions dissidentes. Chose inouïe jusqu'alors, Moʿizz permettait aux chrétiens de disputer ouvertement avec ses docteurs. Le célèbre évêque d'Oschmoûnaïn, Sévère, usa de l'autorisation. Des deniers du Trésor, Moʿizz fit rebâtir l'église en ruines de Saint-Mercure, à Fosṭâṭ, que les chrétiens n'avaient jamais pu obtenir de relever. Quelques fanatiques musulmans voulurent s'y opposer. Le jour où l'on posa la première pierre, un schaïkh, se je-

ṣaddaq, fils de Mohammad ben Isma'il le prophète, annoncé par 'Abdallâh.

tant dans les fondations, jura qu'il y mourrait plutôt que de souffrir que l'on réédifiât cette église. Moʿizz, instruit de ce qui se passait, fit enterrer cet homme sous les pierres, et il ne lui fit grâce de la vie que sur les instances du patriarche Ephrem[1]. Si la doctrine ismaélienne avait pu se maintenir en Égypte dans son intégrité, c'était la civilisation pour le monde musulman. Malheureusement, en conséquence même de cette doctrine, un grave changement allait s'opérer dans la secte, et, d'autre part, les excès des ismaéliens de Perse et de Syrie armèrent contre l'Égypte, foyer de la secte, le pieux et orthodoxe Noûr ad-dîn, qui réussit à renverser la dynastie des Faṭimites.

Le khalife Moʿizz lidînillâh se trouvait être le dernier des sept imâms qui devaient succéder au septième et dernier prophète Mohammad, fils d'Ismaʿîl. En effet, Moʿizz avait été précédé par les khalifes imâms Manṣoûr, Qâʾim et ʿObaïd Allah, premier de la dynastie; et ʿObaïd Allah (autrement Saʿîd) était le quatrième imâm à partir du prophète Mohammad ben Ismaʿîl, soit qu'on le fît descendre de ce dernier par Mohammad al-Habîb et Djaʿfar al-Moṣaddaq, avant lesquels se placerait ʿAbdallâh ben Maïmoûn, soit qu'on le fît descendre d'ʿAbdallâh ben Maïmoûn par Hosaïn, car alors il venait après ses deux oncles Mohammad et Aboû Schalaʿlaʿ.

[1] Voy. la *Vie du khalife fâtimite Moezz li-din-Allah*, par Quatremère, extr. du *Journal asiatique*, p. 118 et suiv. Cf. sur la tolérance des Fâṭimites, *Journ. as.*, 5ᵉ série, t. III, p. 404, apud Defrémery.

Ainsi, le successeur de Mo'izz lidînillâh, le khalife 'Azîz, n'était plus imâm. La série des pontifes se trouvait épuisée. Nous ignorons quel titre prit 'Azîz; mais un auteur contemporain, le compilateur du Fihrist, atteste qu'à son époque les affaires de la secte ismaélienne semblaient être en désarroi, et qu'on ne voyait plus comme autrefois les missionnaires se répandre dans tous les pays. 'Azîz, esprit faible et irrésolu, ne sut rien imaginer pour sortir de cette impasse. Mais son successeur, Hâkim biamrillâh, n'hésita pas à porter la main sur les institutions de ses ancêtres. Aidé par le Persan Hamzah ad-Dorzi, il réforma la secte ismaélienne. Ce qu'avait fait 'Abdallâh ben Maïmoûn à l'égard des religions antérieures, Hâkim le fit pour sa religion : il proclama que la secte ismaélienne préparait seulement les voies à la véritable doctrine, celle qu'il venait révéler au monde. D'après les ismaéliens, Dieu est inaccessible à la raison, et tous les attributs qu'on lui prête sont en réalité les attributs de la Raison universelle. L'idée que Dieu pût s'incarner ici-bas leur eût semblé monstrueuse. Hâkim ne craignit point de s'attaquer à ce dogme : Dieu pouvait se manifester aux mortels; si bien que la dernière de ses manifestations était le khalife Hâkim lui-même. Il se trouva des hommes pour croire à la divinité de Hâkim, pour l'adorer jusque dans ses extravagances, et ainsi fut créée la religion des Druzes[1].

[1] Le mot *druze* vient, par une légère altération, du patronymique de l'acolyte de Hâkim, Hamza ad-Dorzî. M. de Goeje a très-bien

Les ismaéliens, toutefois, résistèrent, et s'ils n'eurent pas le courage de démentir ouvertement le khalife, en secret, ils restèrent attachés à leur foi. La secte des Druzes ne survécut pas longtemps à Hâkim comme religion d'État. Quinze ans après la mort de Hâkim, le khalife Mostanṣir monta sur le trône d'Égypte, et nous aurons bientôt la preuve que sous son règne (1036-1094 de notre ère), la religion ismaélienne avait reconquis tous ses droits[1].

Jusque-là l'ismaélisme avait lutté courtoisement contre l'islamisme. Tout en maudissant cette hérésie funeste, les docteurs musulmans du XI^e siècle ne formulaient contre elle aucune accusation infamante. Ghazzâlî, surnommé le Champion de l'Islâm, qui, dans son *Monqidh min adh-Ḍhalâl*, consacre un chapitre à réfuter les ismaéliens, le fait en termes très-modérés. Mais les temps allaient changer. Entre les mains d'un obscur ambitieux, la religion ismaélienne

discerné les motifs qui engagèrent Hâkim à se faire passer pour Dieu. Cf. *Mémoire sur les Carmathes*, p. 72 et suiv.

[1] Une scission nouvelle s'opéra sous son règne parmi les ismaéliens. Mostanṣir avait d'abord désigné pour lui succéder son fils aîné Nizâr. Plus tard, cédant à des intrigues de cour, il revint sur ce choix, et nomma héritier présomptif son second fils Ahmad, plus tard khalife sous le nom de Mosta'lî billâh. Il se forma un parti en faveur de Nizâr, les Nizâriens, et un parti en faveur de Mosta'lî, les Mosta'lawis. Cf. les admirables recherches de M. Defrémery sur l'*Histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse, plus connus sous le nom d'Assassins*. Extr. n° 13 du *Journ. as.* de 1856, p. 56 et suiv. — Mosta'lî eut cinq successeurs, dont le dernier fut renversé en 1170 par Saladin, alors général de Noûr ad-dîn. Avec les sultans ayyoûbites l'orthodoxie fut rétablie en Égypte.

allait devenir un instrument de vengeance et de meurtre.

Cet homme, Persan lui aussi, se nommait Hasan ben Sabbâh. Son éducation avait été soignée. La grande université de Nischapour le comptait parmi ses élèves, et il avait eu pour compagnon d'étude le grand poëte et mathématicien 'Omar Khayyâm et l'homme d'État Niẓâm ol-Molk, qui devait illustrer le règne du prince seldjoûqide souverain de Perse, Malik Schâh (1072-1092). Dès sa jeunesse, Hasan laissa paraître un amour démesuré du pouvoir. Il avait fait prêter serment à ses deux condisciples que le premier qui s'élèverait à quelque haute dignité partagerait sa fortune avec les autres. Lorsque Niẓâm ol-Molk, qui déjà remplissait les fonctions de premier ministre auprès d'Alp Arslân, fut maintenu à ce poste par son successeur Malik Schâh, Hasan se présenta chez lui pour lui rappeler sa promesse. Niẓam ol-Molk ne l'avait pas oubliée. Il accueillit Hasan, le combla de faveurs et d'argent, et l'introduisit même auprès du sultan Malik Schâh. Le perfide Hasan en profita pour tenter de perdre Niẓam ol-Molk dans l'esprit de son maître. Le premier ministre, cependant, déjoua ses manœuvres, et le fit chasser honteusement. Dès lors, Hasan ne vécut plus que dans l'espoir de se venger. Caché à Ispahan, chez un certain Abou 'l-Fazl, il rêvait aux moyens de renverser ce Turc et ce paysan, comme il appelait Malik Schâh et son grand vizir. « Ah! si j'avais seulement deux amis fidèles et dévoués, di-

sait-il un jour, j'en serais bientôt délivré. » Son hôte, Abou'l-Fazl, à ces paroles, crut que Hasan tombait en démence, et chaque jour il mêlait à ses aliments quelque remède contre la folie. Hasan s'en aperçut, et quitta la maison pour n'y plus revenir. Il a raconté lui-même ce qui lui arriva dans la suite[1]. A Rey, il reçut un commencement d'initiation à la secte ismaélienne par des conversations qu'il eut avec un affilié du nom d'Emir Zarrâb. Un autre ismaélien, Boû Nedjm, le convertit, et une tierce personne reçut son engagement. En 1071-1072, Hasan fut mis en rapport avec le chef des missionnaires de l'Irâq, lequel, charmé de la science et de l'ardeur du nouveau converti, le choisit pour suppléant, et l'engagea à se rendre en Égypte auprès du khalife Mostanṣir, qui avait repris le titre d'imâm des ismaéliens[2].

[1] Quand Holâgoû, au milieu du XIII[e] siècle, envahit la Perse avec ses Mongols, et se fut emparé des citadelles des ismaéliens, il chargea l'historien Djowaînî d'examiner les livres de la secte avant de les livrer aux flammes. Djowaînî trouva en un volume une biographie de Hasan, contenant ses mémoires, et c'est là qu'il puisa les renseignements qu'il nous a communiqués sur le fondateur des ismaéliens de la Perse. Cf. Defrémery, *Essai sur l'histoire des Ismaéliens... de la Perse*, etc., p. 63 et suiv. du tirage à part.

[2] D'après l'ancienne doctrine, il n'y avait pas droit. Mais je présume qu'il se donnait pour un lieutenant du *Mahdî* qu'on attendait toujours, bien qu'il eût déjà paru sous la forme d''Obaïd Allâh. Vraisemblablement, après Hâkim, les docteurs de la secte convinrent de retirer à 'Obaïd Allâh son titre de Mahdî, ou de l'expliquer allégoriquement, afin de pouvoir annoncer la venue d'un autre Mahdî, dont les khalifes d'Égypte seraient les représentants. Ils durent rencontrer d'autant moins de difficultés à cette substitution, qu''Obaïd Allâh n'avait pas complétement rempli le rôle du Mahdî,

Hasan suivit ce conseil, et séjourna plus d'une année au Kaire (1078-1080). Là encore, il encourut la disgrâce d'un haut personnage. Le généralissime de Mostanṣir, qui exerçait sur le khalife une autorité absolue, était beau-père de Mostaʿlî, et c'est à son instigation que le khalife, dépossédant Nizâr, avait choisi Mostaʿlî pour lui succéder au trône. Hasan ayant affiché ses préférences pour Nizâr, le généralissime obtint du khalife un ordre de bannissement, et Hasan fut expulsé d'Égypte. La fortune semblait partout se déclarer contre lui. A travers mille dangers, Hasan revint dans sa patrie. En 1081, nous le retrouvons à Ispahan. N'espérant plus rien des grands, il ne se fia plus qu'à lui-même, et désormais tous ses efforts tendirent vers la création d'un parti dont il serait le chef. Pendant neuf ans, il répandit des missionnaires en Perse, et enfin, jetant son dévolu sur le château fort d'Alamoût, situé à quelque distance de Qazwîn, sur le rivage méridional de la mer Caspienne, il réussit à y faire pénétrer des affidés qui gagnèrent à sa cause la garnison. La forteresse appartenait à un certain Mahdî, qui la tenait du sultan Malik Schâh. Une nuit, la nuit du mercredi 4 septembre 1090, Hasan fut introduit secrètement dans le château, et peu après, Mahdî, trahi par les siens, s'estimait heureux d'obtenir la vie sauve et la permission de se retirer. Hasan poussa la générosité

qui est d'établir sa religion sur tous les peuples. 'Aziz ne paraît pas avoir songé à cet artifice; autrement Ḥâkim n'aurait point eu de raison pour fonder une religion nouvelle.

jusqu'à lui faire présent, en échange de sa forteresse, d'une somme de trois mille pièces d'or.

Dès que Hasan vit Alamoût en son pouvoir, il s'occupa de convertir les habitants des alentours. On a donné le nom de *Prédication nouvelle*, ou de secte réformée, à la doctrine qu'il professait. Mais, comme l'a très-bien vu l'historien Djowaïni, cette doctrine ne différait en rien de celle des ismaéliens d'Égypte. Suivant ces derniers, on ne pouvait faire son salut qu'en reconnaissant l'Imâm ou Grand Pontife de son siècle, et en se soumettant à lui. Ainsi disait Hasan : « La spéculation et l'étude isolée ne servent de rien; on ne peut parvenir à la science véritable que sous la direction de l'Imâm. » J'imagine que l'innovation de Hasan consiste uniquement dans l'application qu'il fit de ce dogme fondamental. Avant lui, les ismaéliens recevaient de l'imâm les *preuves* de sa mission, par l'intermédiaire d'un ministre spécial, nommé *Hoddjah* (la Preuve) en raison même de ses fonctions. Hasan voulut s'assurer l'obéissance passive et aveugle de ses partisans. Il fit de la croyance en un Pontife infaillible et de la soumission entière à ses décisions, fussent-elles contradictoires, la condition unique de la foi. Par là, il disposait de la conscience de ses affidés, et c'était là son but; par là, il s'affranchissait, si bon lui semblait, de la suzeraineté des khalifes d'Égypte, et tel était son objectif. Se donner lui-même pour l'imâm, il ne l'eût point osé; mais il lui suffisait d'en être le lieutenant et de prétendre n'agir que par les ordres du Pontife,

tout en ne consultant que son bon plaisir. Et, en effet, nous savons que Hasan ne rompit jamais les liens qui le rattachaient aux grands pontifes du Kaire. Plus tard, un de ses successeurs se montra moins scrupuleux.

Hasan tenait enfin sa vengeance. Pour satisfaire ses haines, il institua le corps des *Fidâyîs* ou *Fidâwîs*[1], c'est-à-dire des *dévoués*, ou sicaires, dont le rôle devait se borner à assassiner tous ceux que leur chef désignerait. C'étaient des initiés du premier degré seulement, à l'usage desquels Hasan composa des livres spéciaux. En échange de leur vie, qu'ils sacrifiaient d'avance, Hasan leur promettait un paradis sensuel, dont la description nous a été conservée[2]. Hasan, dit-on, s'avisa, pour leur donner un avant-goût des joies qui les y attendaient, de faire installer à Alamoût, au milieu de jardins délicieux, des pavillons décorés de tout ce que peut offrir de plus séduisant le luxe asiatique. De temps à autre, on y transportait des Fidâwîs, après les avoir endormis au moyen du haschisch. Ils s'éveillaient dans ces lieux enchanteurs et y goûtaient toutes les voluptés. Bientôt, le même moyen permettait de les faire sortir, et dès lors ils étaient prêts à tout pour conquérir un séjour éternel dans ce paradis à peine entrevu. Tel est le récit du voyageur Marco Polo, confirmé par des sources orientales[3]. Mais peut-être Hasan

[1] La première forme est persane, la seconde arabe.

[2] Cf. mes *Fragments*, etc., p. 223.

[3] Cf. *Mines de l'Orient*, III, p. 201.

leur faisait-il simplement prendre du haschisch, composition qui procure des visions extatiques d'une si parfaite netteté qu'on les confond avec la réalité. Quoi qu'il en soit, la voix publique donnait aux Fidâwîs le nom de mangeurs de haschîsch, *Haschîschîn*. Un géographe du XIe siècle, Edrîsî, l'atteste[1], et S. de Sacy a mis hors de doute que c'est par corruption du mot Haschîschîn que s'est formé le nom d'Assassin sous lequel nous les ont fait connaître nos chroniqueurs[2].

Les Fidâwîs étaient soigneusement dressés à leur effroyable métier. On choisissait des hommes jeunes et vigoureux, habiles aux exercices du corps; on leur enseignait plusieurs langues[3]. La mort seule devait arrêter le bras du Fidâwî, et, sur un signe du chef, il fallait qu'il fût prêt à mourir. La vie leur semblait peu de chose en comparaison du bonheur éternel[4]; tomber martyr de son dévouement était pour eux et pour leurs parents une joie et un honneur. Une mère apprend que son fils, un Fidâwî, a été massacré avec quelques-uns de ses compagnons, aussitôt elle se pare et donne les marques de la plus vive allégresse. Quelques jours après, son fils revient : il avait par miracle échappé à la mort. Sa

[1] Trad. Jaubert, I, p. 359.

[2] *Nouveaux Mémoires de l'Académie des inscript.*, t. IV.

[3] Cf. l'anecdote VIII de l'opuscule dont je donne ci-après la traduction. On y voit figurer deux Assassins qui parlaient la langue franque.

[4] Cf. *ibidem*.

mère se coupe les cheveux, se noircit le visage et s'abandonne au désespoir[1].

Maître de tels hommes, Hasan ne tarda pas à se démasquer. Sa première victime fut son ancien condisciple Niẓâm ol-Molk. Un Fidâwî, sous le costume d'un moine soûfî, poignarda le vizir dans sa litière. Peu de temps après, le sultan Malik Schâh mourut; on pense qu'il fut empoisonné. Puis vint le tour des fils de Niẓâm ol-Molk, des généraux et des grands personnages qui pouvaient gêner les projets de Hasan. A partir de cette époque, Hasan et ses successeurs firent retentir le monde musulman du bruit de ces sinistres exploits. Pendant plus de deux cents ans, la terreur régna dans l'Asie occidentale, et il fallut le torrent de l'invasion mongole pour extirper ces Assassins.

Le rêve de Hasan s'était enfin réalisé. Rencontrant un jour Abou'l-Fazl, qui lui avait donné asile à Ispahan : « Eh bien, lui dit-il, de quel côté était la folie, de mon côté ou du tien? » Abou'l-Fazl tomba à ses pieds.

De 1090 à 1256, époque de l'invasion des Mongols, huit grands maîtres se succédèrent à Alamoût. Le quatrième avait nom Ḥasan, comme le fils de Sabbâh, mais on ajoutait à ce nom la formule ʿAla dhikrihissalâm. Il était né en 1125, de Mohammad, troisième grand maître, fils et successeur de Bozor-

[1] Cf. les recherches si érudites et si complètes de M. Defrémery sur les ismaéliens de Syrie, *Journal asiatique*, 5e série, t. III, p. 410.

gomid, qui avait été d'abord lieutenant de Hasan ben Sabbâh, et qui l'avait remplacé après sa mort. Dès sa jeunesse, Hasan 'Ala dhikrihissalâm montra beaucoup d'application pour l'étude. Il recherchait avec soin les écrits du fondateur d'Alamoût, et se pénétrait de sa dialectique. Ces travaux n'étaient pas aussi désintéressés qu'on eût pu le croire. Les grands pontifes du Kaire, les imâms, avaient toujours conservé une autorité nominale sur les grands maîtres d'Alamoût. Hasan 'Ala dhikrihissalâm conçut le projet d'y mettre fin et de se faire passer lui-même pour l'imâm. En étudiant les écrits dogmatiques de Hasan ben Sabbâh, il se préparait donc à jouer son rôle. Du vivant de son père Mohammad, il commença à prêcher autour de lui cette nouvelle doctrine. A l'entendre, Mohammad n'était pas son père. Il faisait courir le bruit qu'il était arrière-petit-fils de ce Nizâr que Mostanṣir avait privé de ses droits au khalifat. Du temps de Hasan ben Sabbâh, un homme de confiance aurait apporté à Alamoût, pour le soustraire aux poursuites de Mosta'lî, successeur de Mostanṣir, un petit-fils de Nizâr. Ce petit-fils se serait marié dans le pays, et Hasan 'Ala dhikrihissalâm serait né de lui le jour même où la femme du grand maître Mohammad mettait un enfant au monde. Une substitution aurait eu lieu, et Mohammad aurait élevé Hasan, croyant élever son propre fils.

Quand Mohammad fut informé de la conduite de Hasan, il rassembla ses sujets et leur dit : « Hasan que voici est mon fils, et je ne suis pas l'imâm, mais

un de ses missionnaires. Quiconque n'écoutera pas ce que je dis est un infidèle et un impie. » Là-dessus il fit exécuter deux cent cinquante personnes qui avaient été séduites par les discours de Hasan ʿAla dhikrihissalâm. Hasan, effrayé, parut revenir à de meilleurs sentiments. Il abjura publiquement ses erreurs, et rédigea même des écrits pour se justifier des imputations dont il était l'objet. Mais, dès que par la mort de son père Mohammad il fut appelé au pouvoir, il se hâta de proclamer l'avénement de sa nouvelle doctrine. Il abrogea pour les classes inférieures les observances religieuses que jusqu'alors les chefs ismaéliens avaient sagement maintenues dans toute leur rigueur. Reniant de nouveau son père, il prit le titre d'imâm auquel il aspirait depuis si longtemps. Du haut des chaires, il fit annoncer qu'il était le grand pontife des ismaéliens, descendant d'ʿAli par Nizâr le Faṭimite, lieutenant de Dieu sur la terre, et il désigna comme grand maître le gouverneur ismaélien du Koûhistân Mohammad Khâqânî, surnommé Ra'ïs Mozaffar[1]. Nous verrons plus tard que le droit de Hasan ʿAla dhikrihissalâm au pontificat est resté article de foi chez les ismaéliens qui subsistent de nos jours en Perse et jusque dans l'Inde.

Peu d'années après que Hasan ben Sabbâh s'était emparé d'Alamoût, les Croisés entraient à Jérusalem. L'instant était propice pour tenter de s'établir

[1] Sur tous ces faits, voyez M. Defrémery, *Journal asiatique*, 1856, extr. nº 13, p. 98 et suiv.

en Syrie. Aussi Hasan saisit-il avec empressement l'occasion qui s'offrait à lui. Le château des Kurdes était assiégé par le comte de Saint-Gilles : au moment où Djanâh ad-Dawlah, prince d'Émesse, se disposait à marcher contre lui, deux Assassins persans le poignardèrent. La voix publique accusa Riḍhwân, prince d'Alep, d'avoir soudoyé les Assassins pour se débarrasser de son rival. On sait, en effet, qu'une mésintelligence grave était survenue entre Riḍhwân et Djanâh ad-Dawlah. Riḍwân, prévoyant qu'il retirerait de grands avantages d'une alliance avec les Assassins, favorisa leur établissement à Alep. Un missionnaire de Hasan ben Sabbâh y fut envoyé, et Riḍhwân fit construire un édifice où les ismaéliens pouvaient exercer publiquement leur culte[1]. Ce missionnaire mourut peu après l'assassinat du prince d'Émesse (12 mai 1102); mais il fut aussitôt remplacé par Aboû Tâhir, le Botherus d'Albert d'Aix, qui devint chef des ismaéliens d'Alep. On sent bien que, pour les Assassins, Riḍhwân n'était qu'un instrument : ils n'avaient pas entendu se donner en lui un maître. Assurés de sa protection, ils firent converger tous leurs efforts vers la possession d'une citadelle dont ils feraient leur quartier général. Après bien des tentatives malheureuses et des alternatives de succès et de revers, ils finirent par enlever la forteresse de Panéas. C'était en 1126. Le chef ismaélien qui réussit à l'acquérir se nommait Beh-

[1] Cf. M. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. III, p. 377.

râm. Panéas[1] est située sur la côte de Syrie, dans cette partie du Liban qui a reçu le nom de Montagnes des Ansariés ou de Monts Sommâq. Ce groupe est caractérisé par le sumac, sorte de térébinthe qui y croît en abondance, et c'est de là qu'il tient la dénomination de Sommâq. La chaîne du Sommâq est bornée au sud par le fleuve Eleutherus, à l'est et au nord par l'Oronte, qui, après avoir longé du sud au nord le rivage de la Méditerranée, s'infléchit à la hauteur d'Alep, vient baigner les murs d'Antioche, et, continuant son cours du nord-est au nord-ouest, va enfin se jeter dans la mer. C'est au milieu des monts Sommâq, sur le parallèle de la ville de Hamât, que les ismaéliens devaient affermir leur puissance. A l'époque où nous sommes parvenus, la population du Sommâq n'appartenait déjà plus à l'islamisme; elle avait embrassé la religion noṣaïrienne ou *ansarié* (c'est ainsi qu'on prononce aujourd'hui en Syrie), religion fondée, comme la secte ismaélienne, à la fin du IX[e] siècle, par un partisan[2] du onzième imâm des schiites, Hasan al-ʿAskarî, lequel résidait à Sourmanra, près de Baghdâd. La religion noṣaïrienne avait donc une origine semblable à celle des ismaéliens; aussi offre-t-elle avec cette dernière secte des analogies qui ont trompé les auteurs musulmans au point de les faire

[1] Voyez-en la description par Burckhardt, qui l'a visitée en 1810, ap. Defrémery, *Journal asiatique*, 5[e] série, t. III, p. 407.

[2] Il s'appelait Mohammad ben Noṣaïr, d'où le nom des Noṣaïris. Cf. Salisbury, *Journ. of the or. Am. Soc.*, t. VIII, p. 243.

conclure à une identité complète[1]. Loin de là, il existait entre les ismaéliens et les noṣaïris une haine séculaire[2] qui n'est point éteinte encore. Et cette haine ne provenait pas seulement de la diversité des croyances, elle remontait au schisme qui avait divisé jadis les partisans de Djaʿfar l'ʿAlide, lorsque, son fils Ismaʿîl étant mort, les uns avaient choisi pour imâm Mohammed ben Ismaʿîl, les autres Moûsa, frère d'Ismaʿîl[3]. En effet, Hasan al-ʿAskarî descendait en ligne directe de Moûsa. Les sectateurs de son neveu Mohammad ben Ismaʿîl, les ismaéliens, ne pouvaient donc manquer d'être considérés comme des apostats par les noṣaïris, et réciproquement, les ismaéliens devaient maudire des gens qui révéraient la mémoire de Moûsa[4].

On conçoit avec quel déplaisir les noṣaïris virent les ismaéliens pénétrer au cœur même de leur pays. Ils ne purent, toutefois, résister, et le chef ismaélien

[1] Ibn Taïmiyyah, entre autres, dit que les noṣaïris sont encore appelés Ismaéliens et Qarmaṭes. Cf. *Journal asiatique*, 6e série, t. XVIII, p. 189.

[2] Cf. ci-dessous notre anecdote XVII, au commencement.

[3] Cf. page 330.

[4] Cette hostilité n'empêche pas que les ismaéliens et les noṣaïris ne reconnaissent en commun les imâms antérieurs à Djaʿfar Sâdiq et Djaʿfar lui-même. Un docteur contemporain de Djaʿfar Sâdiq et son intime est également vénéré par les deux sectes. On le trouve fréquemment cité dans les ouvrages noṣaïris, et il a composé de nombreux écrits : c'est Mohammad ben Sinân az-Zâhiri. Cf. *Journal asiatique*, 7e série, t. VIII, p. 524. C'est évidemment lui dont il est question dans mes *Fragments*, etc., p. 212, et *Notre Seigneur* doit s'entendre de Djaʿfar Sâdiq. Il faut corriger en ce sens les notes 2 et 3 du fragment IX, et lire Zâhiri, au lieu de Zâhidi.

Behrâm fit main basse sur plusieurs autres forteresses des environs. En 1132-1133, les ismaéliens achetèrent les châteaux de Qadamoûs et de Kahf, tout près de Panéas, et, huit ans plus tard, la ruse les mit en possession de l'importante citadelle de Maṣyâd ou Maṣyâf, située sur la montagne du même nom (appelée encore Djabal Sikkîn et Djabal Lokâm), à onze lieues seulement à l'ouest de Hamât et à trois lieues environ au sud-est de Qadamoûs. Burckhardt a visité Maṣyâf en 1812. Véritable nid d'aigle, le fort se dresse sur un rocher à pic et domine un paysage sombre et romantique[1]. En outre, les ismaéliens tenaient plusieurs places fortes, dont les plus connues étaient Khawâbî, à trois lieues au sud-ouest de Qadamoûs et en vue de ce fort, Roṣafah et Qâhir, à deux lieues au sud-ouest de Maṣyâf, Maïnaqah, à trois lieues au nord de Qadamoûs. Plus tard, leur fameux grand maître Râschid ad-dîn Sinân y joignit ʿOllaïqah, séparée de Maïnaqah par la vallée de Khaṣa[2], et Marqab, l'ancien Castrum Merghatum. Ces neuf citadelles, groupées ainsi l'une autour de l'autre, juchées sur des montagnes d'un accès difficile, et pouvant se prêter un mutuel se-

[1] Voy. M. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. III, p. 418. Sur toutes ces forteresses et sur celles que je citerai plus loin cf. aussi Ritter, *Vergleichende Erdkunde der Sinaï Halbinsel, von Palästina und Syrien*, IV Bd. zweite Abth., *index*; Rey, Reconnaissance de la montagne des Ansariés dans le *Bulletin de la Société de géographie*, juin 1866, avec une carte; la carte de Syrie de Kiepert, et celle de Van de Welde.

[2] Cf. notre anecdote II.

cours, formaient en quelque sorte une seule enceinte inexpugnable[1]. C'est là que nous voyons paraître, vers 1162, le héros de notre récit.

Tant que les Assassins, dispersés en Syrie, cherchaient leur voie, ils avaient obéi à plusieurs chefs ne relevant que du grand maître d'Alamoût. Dès qu'ils se furent créé dans les monts Sommâq un centre formidable d'action, l'on comprit à Alamoût que le moment était venu de réunir les forces de la Syrie entre les mains d'un chef unique. En 1162, nous trouvons résidant à Kahf un personnage appelé Aboû Mohammad, investi du pouvoir suprême sur les ismaéliens des monts Sommâq, sous le titre de lieutenant de l'imâm pour la Syrie, et gouvernant les citadelles de la secte[2] avec l'assistance de commandants ou Motawallîs. Aboû Mohammad était fort âgé à cette époque, car son arrivée en Syrie, comme simple missionnaire ismaélien, remontait à 1107. Il avait pris ensuite le commandement des Assassins d'Alep; c'est à lui que la secte devait la possession de la plupart des forts des monts Sommâq[3], et, en récompense de ses services, le grand

[1] Au nord et au sud de ce groupe, les ismaéliens possédaient encore une foule d'autres places fortes échelonnées sur la côte. Ritter, *op. cit.*, p. 972, en porte le nombre total à 70.

[2] Le mot دعوة «la secte» s'entendait par excellence de la secte des Assassins. M. Mehren, dans sa traduction de la *Cosmographie* de Dimaschqî, p. 283, n'aurait pas dû rendre l'expression قلاع الدعوة par «les forteresses de Da'wet», mais bien par «les forteresses de la secte ismaélienne». A la page suivante, ثغر مصياف doit être traduit «le territoire de Maṣyâf».

[3] M. Defrémery, *Journal asiat.*, 5e série, t. III, p. 399 et note 2.

maître d'Alamoût l'avait choisi pour son représentant.

Un jour, on apprit à Aboû Mohammad qu'un inconnu, se disant originaire de l'ʿIrâq arabe, était venu s'établir dans le village de Basṭaryoûn, voisin de la citadelle de Kahf. Nul ne pouvait le suspecter, car il appartenait à la secte, et d'ailleurs son éloge était sur toutes les bouches. Jamais on n'avait vu pareille austérité. Vêtu d'un grossier burnous en laine rayée du Yémen, chaussé de souliers qu'il cousait lui-même, il consacrait son temps à la prière et à des œuvres de charité. Dans le village, il enseignait l'écriture aux enfants. Un habitant tombait-il malade, l'inconnu avait des recettes pour le guérir. Aussi sa réputation s'était-elle répandue dans le pays. De tous les environs, on venait le consulter; il passait pour un saint, et on lui donnait le sobriquet de *médecin*. Ses allures étaient bizarres. Souvent, assis sur une pierre, il restait immobile pendant des heures; il paraissait converser avec quelque être invisible, car on voyait ses lèvres s'agiter, sans qu'il en sortît le moindre son. Un personnage aussi extraordinaire excita la curiosité du grand maître de Kahf. Aboû Mohammad le manda au fort, et lui offrit de demeurer auprès de lui moyennant son entretien. L'inconnu accepta, et sept années durant, il vécut à Kahf, pratiquant de plus belle les vertus qui l'avaient déjà rendu célèbre parmi les Assassins. Ignorant son vrai nom, les gens de Kahf l'appelaient le schaïkh ʿIrâqien.

Cependant Aboû Mohammad touchait au terme de sa vie : en 1169, il devait avoir de quatre-vingts à quatre-vingt-dix ans. Cette même année, il tomba gravement malade. Un jour, l'inconnu entra dans sa chambre, et, sans autre préambule, il lui annonça que sa fin était prochaine. « Avant de mourir, poursuivit-il, prends connaissance de mon diplôme d'investiture. » Et il lui lut un diplôme qui lui conférait le titre de grand maître. Aboû Mohammad fut grandement troublé à cette révélation. L'humble personnage que, pendant sept ans, il avait traité comme un serviteur, était depuis sept ans désigné pour lui succéder! En même temps, Aboû Mohammad apprit son nom : le *Médecin*, le *Schaïkh ʿIrâqien*, s'appelait Râschid ad-dîn Sinân. Ainsi s'était présenté à ceux qui devaient par la suite en faire un Dieu, le fameux Sinân, émule de Saladin.

Sinân, dit Abou'l-Hasan ben Solaïmân ben Mohammad Râschid ad-dîn[1], était né, suivant les uns, à Baṣrah, dans la basse Chaldée, suivant les autres, dans une bourgade du territoire de cette ville, nommée ʿAqro's-Sadan. Yâqoût, dans sa grande compilation géographique dont nous devons la publication à l'infatigable Wüstenfeld, bien qu'il soit d'un laconisme désespérant en ce qui concerne les établissements des Assassins, cite néanmoins ʿAqro's-Sadan

[1] Mes principales sources sur Râschid ad-dîn sont les savantes recherches de M. Defrémery, *Journal asiatique*, 5ᵉ série, t. V, p. 5-31, et l'ouvrage dont je donne ci-après la traduction et le texte.

pour rappeler que ce fut le berceau de Râschid ad-dîn Sinân, « cet homme qui accomplit des choses que personne avant lui ni après lui ne put accomplir. » Toutefois, dans un récit qu'aurait fait Sinân lui-même à un personnage du nom de Mawdoûd, et que rapporte Kamâl ad-dîn, l'historien d'Alep, Sinân se dit originaire de Baṣrah, dont son père était l'un des chefs. Yâqoût, à l'article شرطة, consigne un fait intéressant : « Ce district, dont fait partie ʿAqro's-Sadan, était peuplé, dit-il, de sectaires noṣaïris[1], et c'est de chez eux que venait Sinân, le missionnaire des ismaéliens. » Râschid ad-dîn avait donc sucé le lait de l'hérésie, et vraisemblablement sa religion première était la religion noṣaïrie. Ainsi s'expliquent les altérations qu'il fit subir dans la suite aux dogmes ismaéliens, et dans lesquelles on ne peut méconnaître une influence noṣaïrie[2]. Comment Sinân abjura-t-il la foi noṣaïrie, nous ne le savons pas. L'ambition l'y porta peut-être. Les noṣaïris étaient sans prestige; les ismaéliens, au contraire, avaient su se faire redouter de tous. Peut-être aussi n'est-ce qu'une brouille survenue entre lui et ses frères qui l'engagea à s'expatrier[3]. Toujours est-il que Sinân résolut de se faire affilier à la secte des Assassins. Sans ressources, et pédestrement, il gagna la forteresse d'Alamoût où gouvernait alors Mohammad, troisième grand maître de Perse. Sinân plut

[1] Sur les Noṣaïris, cf. p. 349.
[2] J'en avais déjà fait la remarque, *Fragments*, etc., p. 102.
[3] Defrémery, *loc. cit.*, p. 10.

au grand maître, qui le fit instruire avec ses deux fils Hasan et Hosaïn, et le traita comme son propre enfant. A la mort de Mohammad, Hasan 'Ala dhikrihissalâm, étant devenu grand maître, plus encore, imâm, envoya Sinân en Syrie pour porter ses ordres et ses messages. Sinân voyagea de nouveau comme un mendiant, évitant de traverser les villes, par crainte, sans doute, d'être arrêté. Des frères ismaéliens le firent parvenir sain et sauf à Alep, d'où il se dirigea sur Kahf, où il avait ordre de séjourner, et où il resta en effet, comme on a vu, jusqu'à la mort d'Aboû Mohammad. Ces renseignements auraient été communiqués par Râschid ad-dîn Sinân en personne à ce Mawdoûd dont il a été question plus haut, et qui l'avait visité à Kahf en 1157[1]. Mais ce récit contient une erreur palpable. Ce ne peut être en 1157 qu'eut lieu à Kahf l'entrevue de Sinân et de Mawdoûd, car, d'après le propre récit de Sinân, il ne serait parti d'Alamoût qu'après l'avénement de Hasan 'Ala dhikrihissalâm. Or, Hasan ne devint grand maître qu'en 1162. Ou bien, si la date de 1157 est juste, Sinân aurait quitté la Perse du vivant du père de Hasan, et alors son récit est faux. Diverses considérations nous permettront d'établir que c'est seulement en 1162, au moins, qu'il arriva dans les citadelles de Syrie. Un ismaélien, Aboû Firâs ben Qâḍhî Naṣr ben Djawschan, natif de Maïnaqah, l'un des forts des Assassins, recueillit en 1324 les anec-

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 10.

dotes légendaires qui couraient sur Sinân dans le pays. Une copie de ce précieux ouvrage est parvenue jusqu'à nous[1], et nous en donnons plus loin la traduction. Bien que le principal intérêt du recueil consiste dans le portrait qu'il trace du Sinân déifié qu'adoraient les ismaéliens, cet écrit ne laisse pas de contenir sur sa vie des données traditionnelles que viennent confirmer les témoignages d'autres historiens. Or, Aboû Firâs fait venir Sinân à Maṣyâf d'abord, puis à Basṭaryoûn, enfin à Kahf, où il reste jusqu'à la mort du grand maître Aboû Mohammad. Ceci concorde avec la narration empruntée à Kamal ad-din[2]. Aboû Firâs rapporte ensuite que lorsque Sinân montra son diplôme d'investiture à Aboû Mohammad mourant, celui-ci se mit à pleurer et à se lamenter, désespéré d'avoir méconnu durant sept années celui sous les ordres duquel il aurait dû se placer. Râschid ad-dîn Sinân avait donc sa nomination depuis sept ans ou environ quand mourut Aboû Mohammad. Il n'est guère vraisemblable que le troisième grand maître d'Alamoût, Mohammad, eût destitué Aboû Mohammad au profit de Râschid ad-dîn. C'est bien plutôt Hasan ʿAla dhikrihissalâm qui, une fois au pouvoir, désireux de se faire proclamer imâm, songea à remplacer en Syrie le vieux Aboû Mohammad, lequel, par son influence, pouvait contrecarrer ses desseins. Il nomma donc Sinân, son condisciple et son ami de jeunesse. Hasan devint chef

[1] Voyez la note placée en tête du texte.

[2] Defrémery, *loc. cit.*, p. 10.

suprême en février 1162. C'est, par conséquent, vers la fin de la même année que Râschid ad-dîn put arriver dans les monts Sommâq, et c'est au plus tôt en 1169 qu'il prit la place d'Aboû Mohammad. D'après la narration de Kamâl ad-dîn, Sinân fut élu grand maître après Abou Mohammad[1]. Les deux récits s'accordent, à condition que Sinân soit venu à Kahf au plus tôt en 1162. Une autre circonstance paraît clairement montrer que Sinân n'exerça pas le pouvoir antérieurement à 1169 : c'est que tous les exploits que lui attribuent les historiens musulmans sont postérieurs à cette date.

On pourrait trouver surprenant que Râschid addîn ait attendu la mort d'Aboû Mohammad pour faire valoir ses droits aux fonctions de grand maître. Plusieurs raisons l'y engagèrent. La plus forte nous paraît être la mort de son protecteur Hasan ʿAla dhikrihissalâm en 1165. Le successeur de Hasan ne voulut sans doute pas ratifier la nomination de Sinân tant qu'Aboû Mohammad serait en vie. Aboû Firâs, l'auteur ismaélien, nous dit que Sinân estimait trop haut le mérite d'Aboû Mohammad et les services rendus par lui à la secte pour le chasser brutalement. Le grand âge de ce vieillard commandait aussi le respect. D'ailleurs, les Assassins n'étaient pas gent facile à gouverner. Sinân en eut plus d'une fois la preuve. Des troubles graves auraient pu résulter d'une expulsion de leur vieux chef. Et puis,

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 11.

Râschid ad-dîn, en homme prudent, voulait sonder le terrain et connaître à fond ses sujets. La conduite exemplaire dont il fit parade pendant sept ans avait pour but de gagner par avance tous les cœurs, et surtout de suggérer à ces hommes simples l'idée qu'un saint vivait parmi eux. Sinân réussirait plus facilement ensuite à les persuader de son caractère surhumain. Ces plans faillirent être déjoués. A peine Aboû Mohammad avait-il rendu le dernier soupir, qu'un usurpateur, nommé le Khodjah ʿAlî, tenta de se substituer à lui. Une partie de la communauté de Kahf s'était déclarée en sa faveur. A l'instigation d'un petit-fils d'Aboû Mohammad, qui, peut-être, briguait aussi le pouvoir, un certain Fahd dépêcha contre l'usurpateur un Frère qui l'assassina[1].

Ces nouvelles parvinrent à Alamoût, et le grand maître écrivit à Râschid ad-dîn Sinân, sans doute pour le confirmer dans son poste, mais surtout pour recommander aux ismaéliens de se garder de la discorde. En même temps, il ordonnait à Sinân de mettre à mort l'assassin de l'usurpateur et de relâcher Fahd qui avait été emprisonné[2]. A Maṣyâf, il y eut quelques tentatives de rébellion. Des conjurés se réunirent une nuit et tinrent un conciliabule contre le nouveau grand maître. Sinân se contenta de leur faire adresser une verte semonce par le gouverneur du fort, son subordonné. Dans la lettre qu'il adressa au gouverneur à ce sujet, il désignait les cou-

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 11.
[2] *Ibid.*

pables par leurs noms et rapportait de point en point leurs discours. Ceci prouvait que Sinân devait entretenir une police secrète admirablement organisée, qui l'informait dans les moindres détails de tout ce qui se passait ou se préparait. Sinân était averti que les conjurés se réuniraient la nuit susdite, et cette même nuit il envoya une lettre au gouverneur de Maṣyâf. Les coupables crurent que Sinân avait tout découvert par son esprit prophétique; ils virent dans ce fait un miracle éclatant et se soumirent[1].

Tels étaient les petits moyens par lesquels Râschid ad-din réussit à convaincre ses sujets qu'il était doué de facultés extra-physiques. Comme jadis le fondateur des néo-ismaéliens, ʿAbdallâh ben Maïmoûn, il avait compris que, pour captiver les masses, il fallait recourir au surnaturel. ʿAbdallâh ben Maïmoûn s'était fait thaumaturge. Il avait en divers lieux des agents qui l'informaient des événements avec une rapidité surprenante, grâce à une poste aux pigeons qu'il avait établie chez lui[2]. Sans aucun doute, Râschid ad-din l'imitait. Ses pigeonniers étaient installés, je pense, sur le sommet des montagnes avoisinant les citadelles de la secte, et il les avait dissimulés dans les tumulus de pierres qu'on y rencontre, et qui passaient pour des tombeaux de saints. Il s'y rendait la nuit, accompagné d'un seul écuyer, qu'il faisait rester à distance, et il y trouvait la correspondance des divers pays. Les Assassins

[1] Ci-dessous, anecdote IV.
[2] *Fihrist*, p. ١٨٧.

avaient remarqué les sorties nocturnes de leur chef; ils s'imaginaient qu'il allait enterrer des trésors en des endroits connus de lui[1]. Une nuit, son écuyer le surprit en conversation avec un oiseau vert. Râschid ad-dîn prétendit que cet oiseau était Hasan, grand maître d'Alamoût, qui venait lui rendre visite[2]. Il interdisait sévèrement de tuer les pigeons. Un ismaélien s'était rendu coupable d'un acte de ce genre; quelque temps après, profitant de ce qu'une colombe avait pénétré par la fenêtre dans ses appartements, Râschid ad-dîn fait venir le délinquant et lui dit : « Cette colombe se plaint à moi de ce que tu manges ses petits. Je jure que, si tu recommences, le feu du bûcher te consumera[3]. »

La religion ismaélienne admettait la métempsycose : les âmes revenaient s'incarner sur terre jusqu'à ce qu'elles eussent reconnu l'imâm de l'époque et atteint la perfection. Chez les noṣaïris, la même croyance existait, et ils étaient même persuadés que les âmes perverses se réincarnaient sous forme d'animaux. Ces sortes de métamorphoses n'avaient qu'un sens allégorique chez les ismaéliens[4]. Râschid ad-dîn, ancien noṣaïrî, jugea convenable d'introduire cette croyance parmi les initiés des degrés inférieurs qui composaient le corps des Fidâwis ou Assassins. On se souvient qu'un certain Fahd avait fait tuer

[1] Cf. anecdote XVIII.
[2] Anecdote XIX.
[3] Anecdote XXII.
[4] Cf. mes *Fragments*, etc., p. 220.

l'usurpateur Khodjah ʿAlî, et qu'à ce propos Râschid ad-dîn reçut d'Alamoût l'ordre de blâmer publiquement les fauteurs de discorde. Un jour (Fahd était mort depuis), Râschid ad-dîn rencontre sur sa route un gros serpent. Ses gardes se précipitent sur le reptile pour le tuer. « Ne le touchez pas, leur dit Sinân, ce serpent n'est autre que Fahd. Sa métamorphose en serpent est son purgatoire; il ne faut pas l'en délivrer [1]. »

Râschid ad-dîn s'attribuait aussi le don de seconde vue et de prophétie. Profitant de sa rare pénétration et, sans doute, excellant dans la mise en scène de comédies préparées d'avance, il répondait à des lettres qu'il se faisait remettre en présence de ses hommes, sans même les décacheter [2]. Envoyait-il un affidé en mission, il racontait jour par jour à ses compagnons les moindres péripéties de son voyage; l'affidé écrivait, et son récit se trouvait conforme à tout ce qu'avait annoncé Râschid ad-dîn [3] : la poste aux pigeons avait rempli son office.

La magie n'avait pas de secrets pour lui, quoi qu'en dise notre auteur ismaélien [4]. Les Assassins commençaient-ils à se blaser sur l'usage du haschich? on le supposerait, car Sinân s'avisa d'un nouvel expédient pour retremper leur foi en un paradis réservé aux Assassins. Le décapité parlant n'est pas un tour

[1] Anecdote XX.
[2] Préface du recueil d'anecdotes, et anecdotes, *passim*.
[3] Anecdote XXIX.
[4] Anecdote VII, vers la fin.

aussi nouveau qu'on pourrait le croire. Un jour, Râschid ad-dîn convoque ses gens à Maṣyâf. Ils entrent dans la salle d'audience, et que voient-ils? A côté du trône de Râschid ad-dîn est une tête coupée, posée sur un plat, et baignant dans le sang. « Raconte, dit le grand maître, raconte à tes camarades ce que tu as vu. Aimes-tu mieux revenir sur terre parmi les tiens, ou préfères-tu rester au paradis? » — « Qu'ai-je besoin, répond la tête, de retourner au monde, après avoir vu mes pavillons au paradis, et les houris, et tout ce que Dieu m'a préparé! Saluez ma famille, camarades, et gardez-vous de désobéir à ce prophète... » L'auteur qui nous dévoile cette supercherie, ajoute que Râschid ad-dîn retira ensuite son complice de la fosse où il l'avait placé, et que d'un coup de sabre il l'envoya réellement dans le paradis[1].

Ces manœuvres portèrent leurs fruits. Pour les moins crédules, Râschid ad-dîn était un prophète doué du pouvoir des miracles[2]. Les plus simples en firent Dieu même incarné parmi eux. Sinân s'appliquait à entretenir cette opinion par ses enseignements et ses écrits. Faussant la doctrine primitive des ismaéliens, il supprimait le septième prophète Mohammad fils d'Isma'îl et se substituait à lui. Les ismaéliens voyaient dans les prophètes des incarnations de la Raison universelle. Sinân allait plus loin

[1] *Mines de l'Orient*, t. IV, p. 377.

[2] C'est ainsi que nous le représente Aboû Firâs, l'auteur du recueil d'anecdotes.

et s'arrogeait la divinité. Nous possédons l'écrit dogmatique dans lequel il expose cette doctrine [1], et des témoignages contemporains attestent qu'il avait pleinement réussi à séduire ses compagnons. Le voyageur arabe-espagnol Ibn Djobaïr, traversant la Syrie en 1184-1185, nous dit : « Sur les flancs du Liban se trouvent les citadelles des ismaéliens, secte qui a dévié de l'islamisme, et qui prétend que la divinité réside dans une créature humaine. Un démon à face humaine, appelé Sinân, a été suscité parmi eux... Ils en ont fait un dieu qu'ils adorent et pour qui ils sacrifient leur vie... Ils en sont venus à un tel point d'obéissance et de soumission à ses ordres, que, s'il commande à l'un d'eux de se précipiter du haut d'un rocher, il se précipite aussitôt [2]... »

Quelques ismaéliens, pourtant, voyaient clair dans le jeu de Sinân. Il y fait allusion dans son écrit précité [3], et nous savons, d'autre part, qu'on donnait le nom de Sinâniens à ceux qui avaient embrassé son parti [4]. Au reste, ces derniers formaient la majorité, car Râschid ad-dîn qui, à ses débuts, dépendait des grands maîtres d'Alamoût, finit par secouer leur joug. Tant qu'il fut en vie, les Assassins de Syrie formèrent une secte indépendante; et si, après sa mort, ils durent rentrer dans le giron de la secte

[1] Cf. mes *Fragments*, etc., fragment I.

[2] Éd. Wright, p. 256.

[3] Dans notre anecdote V, il est aussi question de ceux qui doutent de Râschid ad-dîn.

[4] Ibn Khallikân, trad. de Slane, à l'article Noûr ad-dîn.

mère, ils n'en restèrent pas moins attachés dans leur cœur à la mémoire de Sinân, qu'ils révèrent encore aujourd'hui. Le grand maître de Perse qui succéda à Hasan 'Ala dhikrihissalâm (Hasan était mort en 1165) tenta, mais en vain, de ramener Sinân à la soumission. A plusieurs reprises, il envoya des Assassins persans contre lui. Mais il avait affaire à trop forte partie. Sinân déjoua toutes ses tentatives de meurtre[1].

Maître absolu, Sinân s'occupa de consolider et d'étendre sa puissance. Infatigable, chevauchant sans cesse par monts et par vaux, il parcourait les citadelles de la secte, ne s'arrêtant que pour expédier les affaires courantes. C'est lui qui édifia la forteresse de Marqab[2], et notre anecdote V relate comment il enleva par un stratagème le fort d''Ollaïqah. Les murs en étaient peu solides : il les fit reconstruire[3]. La citadelle de Roṣâfah lui parut mal située : il la rebâtit un peu plus loin[4]. Celle de Khawâbî, attenante à Qadamoûs, fut également réparée. Sous la dalle qui formait le seuil de la porte, on découvrit le talisman du fort, un serpent d'airain. Il paraît que le territoire de Qadamoûs abonde en serpents[5] : le talisman servait à les éloigner[6], comme jadis le serpent d'airain de Moïse. L'activité de Sinân est

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 10.
[2] Dimaschqî, trad. Mehren, p. 284.
[3] Anecdote XI.
[4] Anecdote XIV.
[5] Dimaschqî, p. 284.
[6] Anecdote XV.

attestée par les auteurs musulmans. « Il construisit, dit Dhahabî[1], des forteresses pour la secte et en répara d'autres. »

Au milieu de ces soins, Râschid ad-dîn ne négligeait pas les affaires extérieures. Depuis 1146, l'illustre Noûr ad-dîn était prince d'Alep. Ce pieux musulman voyait avec peine les États des hérétiques Assassins enclavés dans les siens, et il avait déjà essayé de pénétrer avec une armée dans les monts Sommâq. Un matin, en se réveillant, il trouva fiché en terre, près de sa tête, un poignard auquel était attaché un billet portant ces mots : « Si tu ne décampes pas la nuit prochaine, ce poignard sera enfoncé dans ton ventre. » Qazwînî, qui rapporte ce trait, ajoute que Noûr ad-dîn s'éloigna aussitôt[2]. Lorsque Râschid ad-dîn fut devenu chef de la secte, Noûr ad-dîn songea que c'était là un adversaire redoutable, et qu'il fallait abattre. Coup sur coup il envoya des armées contre Sinân, mais apparemment sans succès, car, en 1174, il se disposait à se mettre en personne à la tête de ses troupes, lorsque la mort le prévint[3]. Noûr ad-dîn somma plusieurs fois Sinân de se rendre, et lui envoya des ambassadeurs[4]. Ibn Khallikân, dans sa biographie du sultan, nous apprend qu'il était en correspondance suivie avec le chef ismaélien. Il nous a même conservé une curieuse

[1] Cité par M. Defrémery, *loc. laud.*, p. 9.
[2] Defrémery, *loc. cit.*, p. 14.
[3] *Ibid.*, p. 13.
[4] Anecdote XVI.

réponse de Sinân, copiée sur l'original par le Qâḍhi al-Fâḍhil, vizir de Saladin, qui excellait dans l'art épistolaire. Aux injures et aux menaces de Noûr ad-dîn, le grand maître oppose la raillerie. « Nous menacer de la guerre, dit-il, c'est menacer un canard de le jeter à l'eau... La colombe veut défier l'aigle... Tu prétends que tu me trancheras la tête et que tu renverseras mes citadelles... Espérances trompeuses! Rêveries vaines!... La *substance* n'est pas détruite par l'*accident*... L'*âme* ne succombe à la *maladie*... »

Noûr ad-dîn mourut sans avoir pu remporter le moindre avantage sur Sinân, et son fils Malik Ṣâlih, âgé de douze ans, lui succéda sous la tutelle de Kumuschtékîn. Saladin, tout obligé qu'il était de Noûr ad-dîn, voulut enlever Alep au fils de son ancien maître. Kumuschtékîn, serré de près, eut recours à Sinân, et celui-ci, à deux reprises, lança des Assassins contre Saladin. Par miracle, le sultan échappa, et six semaines après le second attentat, en septembre 1176, il résolut d'envahir le pays des ismaéliens.

Il y pénétra, mit à feu et à sang le territoire, et investit la première citadelle qu'il rencontra sur sa route, la fameuse Maṣyâf. Râschid ad-dîn se trouvait alors dans un village de la circonscription de Qadamoûs. C'est là que le joignit un messager de Saladin, qui lui apportait une sommation [1]. Sinân partit précipitamment pour Maṣyâf; comme cette citadelle

[1] Anecdote VII.

était étroitement bloquée, gravissant une montagne voisine, il s'arrêta à son sommet, dans un endroit qui devint célèbre chez les Assassins, et où fut érigée plus tard une chapelle en l'honneur de Râschid ad-dîn et pour perpétuer la mémoire des miracles qu'il y accomplit[1]. Du haut de cette montagne, Sinân dominait la citadelle et le camp des ennemis. Il n'était accompagné que de deux personnes, son chambellan Dabboûs et un autre Assassin. On lira dans l'anecdote VII comment Saladin s'efforça vainement de capturer le grand maître sur la montagne, et comment celui-ci, pénétrant une nuit dans la tente du sultan, lui donna un de ces terribles avertissements qu'avant lui Noûr ad-dîn et bien d'autres princes avaient reçus des Assassins. Saladin, frémissant encore au souvenir des dangers qu'il avait courus, estima prudent de ne pas s'exposer plus longtemps à la vengeance de Sinân, qui saurait bien l'atteindre en tout lieu. Il leva le siége et partit. Les historiens musulmans ont une autre version, dans laquelle ils font jouer un plus beau rôle à Saladin. D'après eux, Sinân, épouvanté, aurait écrit au prince de Hamât, Schihâb ad-dîn, oncle de Saladin, pour lui faire savoir que, s'il n'obtenait pas de son neveu la levée immédiate du siége de Maṣyâf, lui Schihâb ad-dîn, toute la famille de Saladin et tous ses généraux tomberaient sous les coups des Assassins. Schihâb ad-dîn aurait supplié Saladin de

[1] Anecdotes VII et IX.

ne pas le vouer à une mort certaine et de laisser en paix les ismaéliens. Le sultan, évacuant leur territoire, aurait licencié son armée et serait allé prendre quelque repos en Égypte[1]. Si des menaces indirectes furent suivies d'un effet aussi prompt sur Saladin, combien à plus forte raison ne devaient-elles pas l'influencer dirigées contre sa personne. Sinân entretenait certainement des intelligences dans le camp ennemi. Les Assassins se glissaient partout; ils excellaient dans les déguisements, et savaient attendre[2]. Il était facile à Râschid ad-dîn, sinon de pénétrer lui-même chez Saladin, comme le veut la légende, du moins de faire parvenir jusqu'à lui quelque affidé, mêlé aux gardes du sultan. Sinân se contentait cette fois d'avertir Saladin, car il pensait qu'une alliance avec un prince devenu si puissant serait pour lui tout bénéfice. Or c'est précisément ce qui arriva. Saladin, après avoir levé le siége de Maṣyâf, contracta secrètement alliance avec Râschid ad-dîn, et ne fut plus jamais en butte aux attaques des ismaéliens. Abou'l-Fidâ rapporte qu'après le meurtre, par les Assassins, de Conrad de Montferrat, lors de la paix qui fut conclue entre Saladin et Richard Cœur-de-Lion, le sultan stipula que le territoire des ismaéliens serait compris dans le traité[3]. Notre auteur dans l'anecdote précitée, parle justement d'une alliance entre Saladin et Sinân. Celui-ci délivra au sul-

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 16-17.
[3] *Ibid.*, p. 29.

tan un sauf-conduit qui mettait sa vie en sûreté; et l'anecdote suivante nous apprend que Saladin, pour récompenser le grand maître d'avoir fait tuer Conrad de Montferrat, autorisa la prédication de la doctrine ismaélienne dans plusieurs villes de son empire.

Cet assassinat est le dernier acte de Râschid addîn. On a beaucoup discuté sur le véritable auteur du meurtre de Conrad. Un seul point a paru hors de contestation, c'est que Sinân fournit les assassins. Mais qui les soudoya? Fut-ce Richard Cœur-de-Lion, comme certains l'en ont accusé, ou plutôt Saladin, comme d'autres l'ont soutenu? Il est indubitable que Saladin avait de puissants motifs pour se défaire du marquis. En rapprochant notre anecdote VIII de ce que rapportent plusieurs auteurs musulmans, on parvient à la conclusion que le meurtre de Conrad doit être le fait de Saladin et de Sinân, conjurés contre lui. Le marquis de Montferrat, comme on sait, avait offensé le grand maître des Assassins; d'autre part, il avait ordonné le massacre des prisonniers musulmans ramenés de Tyr, sous les yeux même de Saladin. C'en était trop. Ni Saladin, ni surtout Sinân ne pouvaient oublier, le premier une pareille cruauté, le second une offense pour laquelle il n'avait obtenu aucune satisfaction. Ibn al-Athîr affirme que Saladin pria Sinân de dépêcher des Assassins pour le débarrasser à la fois du marquis de Montferrat et de Richard Cœur-de-Lion. Il lui offrait en échange dix mille pièces d'or. Sinân ne jugea pas à

propos de tuer le roi d'Angleterre, de peur que Saladin ne fût délivré d'un seul coup de tous ses ennemis; mais, pour gagner la récompense promise, il s'engagea à faire périr le marquis. Deux Fidâwis partirent revêtus du costume de moine. Ils s'attachèrent au service de Renaud, prince de Sidon, et de Balian II, seigneur de Ramlah, qui tous deux se trouvaient à Tyr auprès du marquis. Durant six mois, les Assassins attendirent le moment favorable. Enfin, comme le marquis de Montferrat sortait de chez un évêque, ils se jetèrent sur lui et le poignardèrent[1]. Notre ismaélien raconte les faits d'une façon différente et mêle le roman à l'histoire[2]. Sinân, apprenant que Saint-Jean-d'Acre vient d'être pris d'assaut par les chrétiens sous la conduite d'un roi frank venu par mer, se dit que l'embarras de son ami Saladin doit être grand. Il lui adresse deux Assassins pourvus de costumes franks et connaissant la langue franque, qui ont pour mission de tuer le roi frank et d'apporter sa tête à Saladin. Cela fait, Saladin devra attaquer les ennemis, et il les mettra en déroute. Les choses se passent comme l'a prévu Sinân, et Saladin, au comble de la joie, fait don à la secte des revenus de plusieurs provinces et autorise la fondation au Kaire, à Damas, à Émesse, à Hamât et à Alep de maisons de propagande qui existaient encore, précieux témoignage, du temps d'Aboû Firâs en 1324. Sous ce récit fantaisiste, on reconnaît

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 26-27.
[2] Anecdote VIII.

sans peine les faits dont veut parler Aboû Firâs. Il a confondu Saint-Jean-d'Acre avec Tyr, au secours de laquelle arriva en effet par mer le marquis de Montferrat, après avoir relâché un instant devant Acre. En conséquence, il fait assassiner le marquis à Acre (et dans des conditions différentes), confondant la date de la prise d'Acre par les Croisés (1191) avec celle du meurtre de Conrad (1192). Enfin la prétendue victoire de Saladin sous les murs d'Acre est résultée peut-être d'une confusion entre notre Saladin, fils d'Ayyoûb (Salâh ad-dîn), et Salâh ad-dîn Khalîl, qui reprit en effet Saint-Jean-d'Acre cent ans après, et, coïncidence bizarre, l'anniversaire même du jour où les Croisés en avaient chassé les musulmans sous le premier Salâh ad-dîn. Ce qui paraît certain, c'est qu'Aboû Firâs ne peut avoir en vue que le marquis de Montferrat, qu'il nous montre à ce propos Saladin et Sinân en parfait accord, que Saladin récompense les ismaéliens et qu'il envoie un riche présent à Sinân.

Ni Saladin ni Sinân ne survécurent à leur victime. Ils moururent la même année, le premier en mars, le second en septembre 1192[1]. Dimaschqî nous apprend que Sinân fut inhumé dans la citadelle de Kahf[2], dont il avait fait sa résidence habituelle[3].

Sinân laissait les ismaéliens dans un état prospère.

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 31.

[2] *Cosmographie*, trad. Mehren, p. 284.

[3] Defrémery, *loc. cit.*, p. 9.

Mais les chefs qui le remplacèrent n'avaient ni son génie, ni son prestige. Ils retombèrent sous la suprématie des grands maîtres de Perse[1]. D'ailleurs, leurs jours étaient comptés. En 1256, les Mongols de Holâgoû envahirent la Perse, balayèrent les Assassins et massacrèrent tous ceux dont ils purent s'emparer. Le dernier souverain d'Alamoût, Rokn addîn, fait prisonnier par Holâgoû, fut mis à mort impitoyablement. Mais auparavant, Holâgoû exigea de lui qu'il envoyât l'ordre à ses commandants en Syrie de livrer aux Mongols les forteresses ismaéliennes. Rokn ad-dîn fit partir des émissaires qui furent accompagnés par quelques ambassadeurs mongols. Ces détails nous sont fournis par l'historien Djowaînî, lequel suivait Holâgoû dans ses expéditions. Il ne paraît pas que les chefs ismaéliens de Syrie aient obéi aux dernières volontés de Rokn ad-dîn. C'est seulement en 1260, lorsque les Mongols eurent inondé la Syrie, que quelques forteresses se rendirent à eux. Maṣyâf était de ce nombre[2]. Le témoignage des auteurs qu'a suivis M. Defrémery est confirmé par ce que dit Aboû Firâs[3]. Le chef des ismaéliens était alors un certain Riḍhâ ad-dîn Abou'l-Maʿâlî. Mais, la même année, le sultan mamloûk d'Égypte Qoṭoûz ayant battu les Mongols, les forteresses ismaéliennes furent restituées aux Assassins.

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 39.

[2] *Ibid.*, p. 48 et suiv.

[3] Anecdote IX. On y voit que Maṣyâf se rendit aux Mongols quand ils furent arrivés en Syrie.

Ici encore Aboû Firâs est d'accord avec les auteurs musulmans, comme sur ce point, que leur chef réoccupa ces citadelles et fit mettre à mort ou emprisonner, suivant leur degré de culpabilité, les officiers ismaéliens qui s'étaient rendus aux Mongols. On lira dans l'anecdote IX comment un certain Djamâl ad-dîn Hasan ben Nadjâ, qui paraît avoir commandé à Maṣyâf, lors de l'arrivée des Mongols, fut reconnu innocent, délivré de la fosse où il avait été jeté, et comment il bâtit la chapelle dédiée à Râschid ad-dîn Sinân, en cet endroit de la montagne où il s'était tenu pendant que Saladin assiégeait Maṣyâf.

Ce n'était qu'un répit que la fortune accordait aux ismaéliens. En 1265 (Nadjm ad-dîn Isma'îl avait remplacé Riḍhâ ad-dîn comme chef des Assassins), le sultan d'Égypte Baïbars I^er^, surnommé al-Malik aẓ-Ẓâhir, successeur de Qoṭoûz, prouva aux Assassins qu'il ne les craignait guère. Il préleva les droits de douane sur des présents qu'un souverain étranger leur envoyait, prétextant que les vaisseaux qui les portaient avaient relâché en Égypte. Baïbars en avisa les ismaéliens, ajoutant que, s'ils regimbaient, il saccagerait leur pays. Et les ismaéliens se soumirent, répondant humblement qu'ils priaient le sultan de les agréer pour ses esclaves et de les couvrir de sa protection. « Quelle différence, remarque un biographe de Baïbars, entre cette humilité et le ton de leur ancien chef Râschid ad-dîn, lorsqu'il écrivit au prince d'Alep (Nour ad-dîn) une lettre si orgueil-

leuse[1]! » C'est qu'affaiblis et découragés par l'extermination de leurs frères de Perse, par les défaites qu'ils avaient subies eux-mêmes pendant l'occupation mongole, les Assassins de Syrie avaient perdu cette confiance en ses propres forces qui animait Râschid ad-dîn et qu'il savait communiquer aux siens. A partir de l'année 1265, la vie politique des Assassins s'éteint peu à peu : ils payent régulièrement tribut au sultan d'Égypte Baîbars, et celui-ci nomme ou destitue à son gré leurs chefs. En 1270, il ôte le commandement à Nadjm ad-dîn et le confère à Sârim ad-dîn, gendre du premier, et fils de son prédécesseur Riḍhâ ad-dîn. Sârim n'était d'abord que gouverneur de la citadelle d'ʿOllaîqah; Baîbars lui donna celles de Kahf, de Khawâbî, de Maînaqah, de Qadamoûs et de Roṣâfah. Quant à celle de Maṣyâf, Baîbars se la réservait. Sârim fit un dernier effort pour secouer le joug du sultan. Par ruse, il s'empara de Maṣyâf; mais lorsque, sur l'ordre de Baîbars, l'armée de son vassal, le prince de Hamât, se mit en marche contre Sârim, celui-ci prit peur et, abandonnant Maṣyâf, s'enfuit à ʿOllaîqah. Les troupes de Baîbars entrèrent sans coup férir dans Maṣyâf. Peu après, Sârim, attiré dans un piége, fut livré à Baîbars, qui le jeta en prison. La forteresse d'ʿOllaîqah eut le sort de Maṣyâf : elle dut se rendre le 23 mai 1271. Le mois suivant, la citadelle de Roṣâfah tombait entre les mains des lieutenants de Baî-

[1] Defrémery, *loc. cit.*, p. 52, note.

bars, et à la fin de la même année, les Assassins ne possédaient plus en Syrie que trois châteaux : Maïnaqah, Qadamoûs et Kahf. Ces places résistèrent d'abord avec courage; ce ne fut que deux ans après que les deux premières, à bout de ressources, capitulèrent. Kahf seule restait debout; le souvenir de Râschid ad-dîn, qui en avait fait sa résidence et dont les cendres y reposaient, soutenait l'énergie de ses défenseurs. Mais que pouvaient-ils seuls contre les armées du puissant Baïbars? Ils envoyèrent au sultan les clefs de la place, et le 9 juillet 1273, l'émir Djamâl ad-dîn en prit possession au nom de son maître.

M. Defrémery, à qui nous empruntons ces détails, fait observer avec raison que Baïbars, en poursuivant avec cet acharnement les Assassins, n'avait point en vue, comme Holâgoû, de les exterminer. Il voulait disposer d'eux à sa guise et s'en servir à l'occasion. En effet, Baïbars eut maintes fois recours au poignard des Fidâwîs, et ainsi firent plusieurs de ses successeurs. Le voyageur Ibn Baṭoûṭah, qui parcourut la Syrie en 1326, atteste que les ismaéliens occupaient tranquillement leurs anciens châteaux à cette époque. Ainsi Baïbars ne les avait pas expulsés, se contentant de les soumettre. Et, continue Ibn Baṭoûṭah, les Assassins sont, pour ainsi dire, les flèches du sultan régnant d'Égypte, Nâṣir Mohammad, avec lesquelles il atteint ses ennemis. Les Assassins ont une solde, et quand le sultan veut envoyer l'un d'eux pour tuer un de ses ennemis, il

donne au Fidâwî le prix de son sang; si le Fidâwî parvient à se sauver après le meurtre, la somme lui appartient; sinon, elle devient la propriété de ses fils. C'est deux ans avant le voyage d'Ibn Baṭoûṭah qu'Aboû Firâs, ismaélien de Maïnaqah, termina son recueil d'anecdotes sur Râschid ad-dîn. On voit par là combien les Assassins étaient peu inquiétés. Et la préface du recueil nous montre que la doctrine continuait d'être professée ouvertement.

Avec le temps, les ismaéliens perdent les traditions de meurtre qui depuis Hasan ben Sabbâh s'étaient perpétuées chez eux. Aujourd'hui, les quelques milliers d'ismaéliens qui subsistent, et qui vivent encore dans les anciennes forteresses de la secte, à Maṣyâf, à Qadamoûs, etc., nous sont représentés comme des gens très-inoffensifs. Les autorités turques les protégent, car ils se montrent sujets dévoués. Plusieurs voyageurs les ont visités au siècle dernier et dans ce siècle-ci : Niebuhr, Rousseau, Burckhardt, Thompson, Walpole, Petermann, Rey et d'autres; mais ils n'ont pu recueillir sur leur religion actuelle que d'assez maigres renseignements. Les ismaéliens se renferment dans le mutisme le plus complet quand on les interroge sur ce point. Il n'a pas moins fallu que le pillage de leur fort de Maṣyâf, en 1809, par les noṣaïris, leurs mortels ennemis, qui sont très-nombreux en Syrie, pour mettre au jour un manuscrit renfermant des écrits traditionnels de la secte. Ce manuscrit, recherché d'abord par Burckhardt, fut acquis par Rousseau, consul de France à

Alep, et adressé à la Société asiatique. C'est celui que j'ai publié et traduit dans les *Notices et Extraits des Manuscrits*.

En Perse, malgré leur extermination au XIII[e] siècle par Holâgoù, ils sont loin d'avoir disparu. Un auteur du siècle dernier, Rizâ Qouli Khân, les signale parmi les sectes schiites de Khorâsân. Ils suivent, dit-il, la doctrine du célèbre poëte Khosroû ʿAlewî (X[e]-XI[e] siècle), lequel avait été converti à la foi ismaélienne[1]. Rousseau, consul de France à Alep, lors de son voyage en Perse, s'enquit des ismaéliens[2]. A sa grande surprise, il apprit qu'il y en avait un grand nombre dans la contrée, et qu'ils reconnaissaient pour chef un imâm de la postérité d'ʿAlî, résidant à Kehk, petit village du district de Qomm[3], à mi-chemin entre Ispahan et Téhéran. Cet imâm, nommé Schâh Khalîloullâh, a succédé, dit-il, à son oncle Mirzâ Aboulqâsim, qui joua un grand rôle sous la dynastie des rois Zendes (cette dynastie régna dans le sud de la Perse de 1750 à 1786). « J'ajouterai, continue Rousseau, que Schâh Khalîloullâh est presque révéré comme un Dieu par ses partisans, qui lui attribuent le don des miracles, l'enrichissent continuellement de leurs dépouilles, et le décorent souvent du titre pompeux de *khalife*. Il se trouve des

[1] *Histoire de l'Asie centrale*, traduite par Charles Schefer; Paris, Leroux, 1876, gr. in-8°, p. 255.

[2] Voyez *Annales des Voyages* de 1811, t. XIV, p. 279.

[3] Sur cette ville, cf. Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, s. v.

ismaéliens jusque dans l'Inde, et l'on en voit venir habituellement des bords du Gange et de l'Indus pour recevoir à Kehk les bénédictions de leur imâm, en échange des pieuses et magnifiques offrandes qu'ils lui apportent. Le commun des Persans connaît plus particulièrement ce personnage sous le nom de *Séïd Kehki*. »

M. Defrémery, à la fin de son savant mémoire sur les *Seldjoukides et les Ismaéliens de l'Iran*[1], cite ce passage de Rousseau et en rapproche un récit de Fraser, voyageur dans le Khorâsân. Fraser parle aussi de Schâh Khalîloullâh, qu'il fait résider à Yezd[2], où il fut tué dans une émeute du peuple contre le gouverneur de la ville. Il est digne de mention que ce fut un Hindou, converti à la foi ismaélienne, qui opposa la plus vive résistance aux meurtriers. Il fallut passer sur son corps pour arriver jusqu'à l'imâm. On cite des partisans de Schâh Khalîloullâh des traits qui rappellent l'idolâtrie des premiers musulmans pour Mahomet. Lorsque Khalîloullâh se coupait les ongles, ses sectateurs s'en disputaient les rognures. L'eau dans laquelle il s'était lavé devenait une eau bénite. Au lieu de donner des gages à ses serviteurs, l'imâm leur faisait cadeau de quelque vieux vêtement lui ayant servi; ceux-ci le déchiraient en morceaux pour les vendre chèrement ensuite aux pèlerins qui affluaient chez Khalîloullâh.

[1] *Journal asiatique*, 1848, extr. n° 5, p. 140.

[2] Ville du sud-est de la Perse, fameuse par ses tapis.

Après sa fin tragique, un de ses fils lui succéda dans la vénération idolâtre de la secte[1].

Le hasard devait confirmer et étendre ces révélations. En 1850, la haute Cour de Bombay fut appelée à statuer sur un cas singulier. Il existe, à Bombay, une communauté nombreuse, dont les membres prennent le titre de *Khodjas* (notables commerçants). Vingt et un ans auparavant, un noble Persan, du nom d'Aga Khân Mehelâti (c'est-à-dire originaire du Mehelât, endroit situé dans le district de Qomm), avait envoyé à Bombay un agent pour réclamer des Khodjas le tribut annuel qu'il prétendait avoir le droit de lever sur eux comme étant leur chef spirituel. La somme exigée ne s'élevait pas à moins de 250,000 francs. Les Khodjas furent d'avis, les uns de payer le tribut, les autres de le refuser, et la discorde se mit dans la communauté. Le différend s'envenima si bien que, vers 1850, quatre Khodjas récalcitrants furent assassinés en plein jour par des Khodjas tributaires d'Aga Khân. Les meurtriers furent arrêtés, jugés par Sir Erskine Perry, dans la session de décembre 1850, et quatre d'entre eux subirent la peine capitale. A cette époque, Aga Khân était venu se fixer dans l'Inde, résidant tantôt à Bombay, tantôt à Bangalore. L'un des juges, Sir Joseph Arnould, chargé d'ouvrir une enquête sur cette affaire ténébreuse, se livra à des recherches minutieuses qui devaient aboutir aux résultats les plus

[1] Defrémery, *loc. supra laud.*, p. 141-142.

surprenants. L'honorable et savant juge ne négligea rien pour s'éclairer; il fit comparaître de nombreux témoins; Aga Khân dut se présenter à la barre et justifier ses prétentions. Il fournit les pièces authentiques établissant sa généalogie, et en 1866, le jugement de Sir Joseph Arnould paraissait à Bombay. Je n'ai pas sous les yeux ce document, très-rare, mais j'en emprunte la substance à l'article développé que lui a consacré M. H. B. Frere dans une Revue anglaise.

Voici les conclusions de Sir Joseph Arnould :

Les Khodjas de Bombay ne forment qu'une branche de la secte des Khodjas. On en trouve dans beaucoup de villes de l'Inde occidentale, dans le Sindh, dans la province de Katch, à Kattiawar. Il en existe des colonies sur la côte orientale de l'Arabie, dans toutes les villes de l'Oman. Matrah, près de Mascate, est pour ainsi dire leur quartier général. Ils se livrent de préférence au commerce, et ont créé des établissements jusqu'en Afrique. A Zanzibar, leur nombre s'accroît de jour en jour. Lorsque le sultan de Zanzibar, Seyyid Bargasch, visita l'Europe, tout récemment, il était accompagné d'un Khodja, Tarya Topan, dont M. Stanley parle en les termes les plus flatteurs dans son ouvrage intitulé : *How I found Livingstone*. Et que sont ces Khodjas? Sir Joseph Arnould répond : des membres de la secte antique des Assassins. Il y a quatre cents ans, un missionnaire ismaélien, Pîr Sardardîn, envoyé du Khorâsân dans le Sindh, réussit à y faire de

nombreuses conversions. De là, la secte se répandit dans l'Inde. On a vu comment devaient procéder les missionnaires ismaéliens, d'après le système imaginé par ʿAbdallâh fils de Maïmoûn. Ils démontraient aux futurs prosélytes que la religion ismaélienne renferme toutes les religions, dont elle seule peut donner la clef. Pîr Sardardîn ne s'écarta point de ces principes. Il composa à l'usage des néophytes du Sindh un ouvrage qui est resté le livre sacré des Khodjas, et qui a pour titre le *Desâtîr*. Sir Joseph Arnould a examiné de près cet écrit, et il en donne la description suivante : « C'est un traité en dix chapitres, contenant le récit des dix Avatars ou Incarnations. Les neuf premiers chapitres traitent des neuf incarnations du dieu Vishnu, le dixième traite de l'incarnation du Très-Saint ʿAlî. » Ainsi Pîr Sardardîn se garda bien de détruire les croyances antérieures des Sindhîs; par un simple artifice, il identifia Vishnu avec ʿAlî, le gendre de Mahomet. Dans la doctrine ismaélienne, les prophètes et les imâms de tous les âges, quelle que soit leur figure humaine, sont tous des incarnations, des avatars, des mêmes personnalités : la Raison universelle et l'Ame universelle. Vishnu et ʿAlî se rattachaient ainsi l'un à l'autre.

Ces données jettent, selon moi, un jour tout nouveau sur un écrit bizarre qui a été vivement discuté au commencement de ce siècle : le *Desâtîr parsi*. Le *Desâtîr parsi* est rédigé en une langue factice, que seuls des initiés peuvent comprendre. Il renferme

les quinze prétendus livres des prophètes persans, dont le dernier, Sâsân le cinquième, doit triompher des oppresseurs de la Perse. Sâsân personnifie les ʿAlides : la prophétie doit rester à jamais dans sa race. Il est question dans son livre des ʿAbbâssides et des ʿAlides. Et tout l'ouvrage expose des doctrines qui ressemblent à s'y méprendre aux dogmes principaux des ismaéliens, comme l'Unité absolue de Dieu (ce qui est contraire aux croyances perses), la création de l'univers par ses hypostases, la transmigration des âmes, etc. Ne faudrait-il pas voir dans le *Desâtir parsi* un ouvrage de circonstance, composé dans les mêmes vues que le *Desâtir sindhi*, ou que ces recueils de prétendus livres des prophètes musulmans dont j'ai parlé dans mes Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélîs (p. 7 du tirage à part), et qui étaient spécialement destinés à la conversion des Musulmans? Le *Desâtir parsi* aurait eu pour but d'exciter le patriotisme des Iraniens contre leurs maîtres musulmans, et en même temps il aurait formé une transition entre les livres des mages et ceux de la doctrine ismaélienne. Puis, de même que les Khodjas s'en sont tenus à leur *Desâtir* et ne semblent pas connaître d'autres écrits ismaéliens, de même le *Desâtir parsi* serait devenu la Bible d'une secte de demi-ismaéliens qui auraient pris au mot leurs instructeurs et se seraient refusés à rejeter le livre qu'on leur avait présenté comme sacré. Je ne fais qu'effleurer ce sujet en passant; mais à coup sûr il mérite d'être approfondi.

Revenons aux Khodjas. Sir Joseph Arnould ayant reconnu le caractère réel de ces sectaires, d'après leurs propres dépositions, restait à savoir si Aga Khân était véritablement leur chef spirituel. L'examen de sa généalogie en convainquit l'honorable juge. Aga Khân descend en ligne directe du quatrième grand maître d'Alamoût, de ce Hasan ʿAla dhikrihissalâm qui se disait issu par Nizâr des khalifes fâṭimites d'Égypte et s'arrogeait le titre d'imâm. Aga Khân est le propre fils de Schâh Khalîloullâh, le même dont parle Fraser. Voilà le secret du culte dont Schâh Khalîloullâh était l'objet : c'est que, descendant de l'imâm reconnu Hasan ʿAla dhikrihissalâm, il était véritablement imâm lui-même.

Nous possédons de complets détails sur la vie d'Aga Khân. Son grand-père, Abou'l-Hasan, imâm avant Khalîloullâh, était gouverneur du Kirmân sous les rois Zendes. Rousseau se trompait donc quand il disait que Schâh Khalîloullâh avait succédé à son oncle Abou'l-Qâsim, qui joua un grand rôle sous les rois Zendes. Il faut lire : Abou'l-Hasan, son père, au lieu d'Abou'l-Qâsim, son oncle. Abou'l-Hasan abandonna son poste et se retira dans ses terres, à Mehelât, où naquit son petit-fils Aga Khân Mehelâtî. Khalîloullâh, ayant remplacé Abou'l-Hasan, alla s'établir à Kehk, près de Mehelât, et c'est pendant un séjour temporaire qu'il fit à Yezd qu'il y fut tué en 1817. Cet événement, dit M. Watson, cité par M. H. B. E. Frere, fut très-sensible au souverain de la Perse Fath ʿAlî Schâh, qui, redoutant

la vengeance des ismaéliens, punit sévèrement les coupables, et donna en fief au jeune Aga Khân, le nouvel imâm, les districts de Qomm et de Mehelât. En même temps, il lui accordait la main d'une de ses filles.

En 1838, Aga Khân leva dans le Kirmân l'étendard de la révolte. La cause en était qu'un Persan de basse extraction, autrefois à son service, étant devenu par un coup de fortune le favori du premier ministre de Mohammad Schâh, troisième souverain Qâdjâr, osa, appuyé par son patron, faire demander en mariage une fille d'Aga Khân. Celui-ci refusa avec indignation et prit les armes pour résister au tout-puissant premier ministre. Battu, après deux ans de lutte, il s'enfuit en 1840 dans le Sindh, où le reçurent ses fidèles partisans les Khodjas. Pendant la guerre de l'Afghanistân (1841-1842), Aga Khân fournit au gouvernement anglais un contingent de cavalerie légère levée à ses frais, et, en récompense de ce service, le gouvernement de l'Inde lui accorda une pension dont il jouit encore aujourd'hui. En 1845, Aga Khân vint à Bombay. On connaît la suite de ses aventures. Le procès de 1850 eut lieu, et la cour de Bombay, admettant la légitimité de ses prétentions, condamna les Khodjas récalcitrants à verser annuellement entre ses mains le tribut qu'ils lui devaient, en vertu de leur coutume ayant force de loi. Mis en possession de revenus qui montent à plus de 500,000 francs, produit des contributions de la Perse, de l'Inde, de l'Arabie et du

Zanzibar, Aga Khân a mené depuis une vie opulente et tranquille. Il réside tantôt à Bombay, tantôt à Puna ou à Bangalore. Sa passion dominante est le sport : il dépense en chevaux la meilleure partie de ses richesses, et ses fils, les *Princes persans*, comme on les appelle, marchent, dit-on, sur ses traces.

Lorsque le prince de Galles projeta son voyage dans l'Inde, Aga Khân lui écrivit de sa main en excellent anglais, le priant de lui accorder l'insigne faveur d'une visite. A l'arrivée du prince de Galles à Bombay, Aga Khân vint lui présenter ses hommages, et réitéra son invitation, qui fut acceptée. Son Altesse Royale et le pontife des Khodjas s'entretinrent, dit M. H. B. E. Frere, des romanesques péripéties d'une vie aussi accidentée que l'avait été celle de l'ancêtre d'Aga Khân, Hasan ʿAla dhikrihissalâm, contemporain de Richard Cœur-de-Lion.

Si Richard Cœur-de-Lion revit sa patrie, c'est que Râschid ad-dîn Sinân voulut bien l'épargner. La vie du terrible grand maître de Syrie fut encore plus extraordinaire que celle de Hasan. Laissons Aboû Firâs nous en retracer quelques épisodes.

SECTION DU NOBLE ÉCRIT[1].

VERTUS DE NOTRE SEIGNEUR RÂSCHID AD-DÎN.

Au nom du Dieu miséricordieux!

Seigneur, rends ma tâche facile, ô toi qui es généreux! Voici un recueil des vertus du seigneur Râschid ad-dîn, que son salut soit sur nous! Elles percent les yeux des renégats, dignes de châtiment, et sont comme des météores qui consument les ennemis de la foi et les apostats. Ce sont des merveilles extraordinaires qui réjouissent les vrais croyants unitaires[2].

Louange à Dieu, maître de l'univers; que ses bénédictions reposent sur tous les prophètes!

Sachez, ô unitaires! et tenez pour certain, ô vrais croyants! que nos chefs sont unis à la véritable unité (*Dieu*) par les inspirations divines[3]. Leurs âmes saintes sont l'Ame universelle et leurs sublimes raisons la Raison universelle. De la sorte, ils pénètrent les choses secrètes et contemplent le monde des esprits abstraits de la matière. L'essence des êtres se dévoile à eux, par suite du lien qui unit leurs

[1] Les ismaélis de Syrie paraissent donner le titre de اللفظ الشريف «noble parole» ou «noble écrit», aux *Gestes* de Râschid ad-dîn. Cf. mes *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, note 1 du fragm. I.

[2] C'est le nom que se donnaient à eux-mêmes les ismaélis.

[3] Sur ce sens du mot تأييد, cf. mes *Fragments*, etc., note 34 du fragm. III, *ad calcem*.

âmes au monde supérieur et de l'attraction qui les élève vers la Cause première. Les êtres, spirituels et corporels, les choses du monde supérieur et du monde inférieur leur obéissent en raison de leur étroite union avec l'Essence des essences. Leurs âmes ne renferment aucune parcelle de néant[1], car elles sont jointes à la Véritable Existence (*Dieu*), comme l'était celle du Seigneur (Râschid ad-dîn), son salut soit sur nous[2]!

Quant aux merveilles éclatantes qu'il a manifestées et qui étaient célèbres à son époque, nul homme ne saurait les réunir toutes. Entre autres choses, il écrivait la réponse des lettres qui lui étaient adressées avant l'arrivée du messager; et lorsque celui-ci arrivait, il lui en remettait la réponse, sans lire la missive : il la renvoyait telle quelle, non décachetée, sans en avoir pris connaissance; il répondait à tout ce qu'elle contenait, article par article, sans même regarder la lettre, sans la voir. Et il ne fit pas cela une ou deux fois : il agissait ainsi à l'égard de la plupart des correspondances qu'on lui envoyait de tous les pays, de toutes les directions.

[1] Le néant, pour les ismaélis, est toute chose créée en tant qu'on se la représente comme distincte de Dieu. Conf. *Fragments*, etc., p. 204 et suiv. du tirage à part.

[2] J'omettrai dorénavant de traduire cette formule qui est toujours placée à la suite du nom de Râschid ad-dîn.

I.

Un *compagnon*[1] digne de foi m'a raconté que le seigneur Râschid ad-dîn prophétisa qu'on construirait sur la tour orientale de la citadelle de Maïnaqah[2] une mosquée, qu'on en élèverait les quatre murs et le mihrâb[3] seuls, mais qu'elle ne serait jamais recouverte d'un toit et que personne n'y prierait jamais. Et, en effet, les choses se passèrent comme nous venons de le décrire : une mosquée a été construite à l'endroit indiqué, on en a élevé les quatre murs et le mihrâb ; mais elle n'a point été recouverte, et on n'y a jamais prié jusqu'à la présente époque, à laquelle nous avons composé ce recueil des gestes sacrés de Râschid ad-dîn, et dont la date est la fin du mois de schawwâl de l'année 724 (1324 de J. C.).

[1] Les *Compagnons* (رفيق, pl. رفقة) étaient des affiliés à la secte. Cf. *Fragments*, etc., note 2 du fragm. I.

[2] Cette lecture est la seule bonne. Le voyageur Ibn Baṭoûṭah, contemporain de notre auteur, et qui parcourut les citadelles des ismaëlis, indique la prononciation exacte de ce nom en l'épelant. Cf. Defrémery, *Recherches sur les Ismaëliens*, *Journal asiat.*, 5e série, t. III, p. 420, note 1, et t. V, p. 32, note 1. Beaucoup d'historiens musulmans ont défiguré ce mot en منيقة, ou, trompés par une fausse étymologie, en منيعة «l'inexpugnable», et en منيفة «placée sur une hauteur». — Dans sa traduction de la *Cosmographie* de Dimaschqi, p. 284, note 3, M. Mehren a donc tort de proposer la lecture مُنِيفَة, au lieu de مينقة, que porte son texte.

[3] C'est-à-dire, la niche pratiquée dans le mur et tournée vers la Mekke, où se place l'officiant pour dire la prière.

II.

Un autre compagnon digne de foi m'a rapporté qu'on citait jadis le fait suivant du seigneur Râschid ad-dîn. Lorsqu'il se rendait de la citadelle de Maïnaqah à celle de ʿOllaïqah[1], une escorte de la garnison de Maïnaqah le précédait jusqu'à la vallée de Khaṣa (telle était en effet la coutume autrefois, lorsqu'il inspectait les forteresses, qu'une troupe de chaque citadelle se mît à sa disposition et l'escortât [suivant les cas] jusqu'à ladite vallée ou jusqu'à un point situé à mi-chemin d'une forteresse à l'autre); en même temps, une troupe partie de ʿOllaïqah venait le prendre à la vallée de Khaṣa; l'escorte de Maïnaqah se retirait alors, et celle de ʿOllaïqah faisait son service. Or, chaque fois que les deux escortes se rencontraient dans la vallée, elles se saluaient mutuellement et se donnaient les marques de la plus vive amitié[2]. Un jour, les voyant ainsi, le Seigneur se prit à dire : « Sans aucun doute, ces deux garnisons se battront ici même, jusqu'à ce qu'on emporte leurs morts sur des cacolets[3]. » Ce propos étonna beau-

[1] Cette prononciation est indiquée par Ibn Baṭoûṭah; cf. l'édition de MM. Defrémery et Sanguinetti, I, p. 166. — Notre anecdote V raconte dans quelles circonstances ʿOllaïqah tomba au pouvoir des Assassins. Ce fut Râschid ad-dîn qui l'enleva à un certain Schiblî. Il en fit reconstruire les murailles. Cf. anecdote XI.

[2] Le verbe وُدَّ « aimer, chérir », a certainement la nuance *d'exprimer son amitié* dans ce passage.

[3] Tel doit être le sens du mot سرائج, pluriel de سريجة, qui manque dans les dictionnaires.

coup[1] ces gens, et ils s'en entretinrent pendant longtemps. Enfin, le roi Ẓâhir s'empara de la citadelle de ʿOllaïqah, mais celle de Maïnaqah lui résista pendant trois ans[2]. La guerre éclata donc entre les deux forts, et leurs garnisons se livrèrent un jour bataille dans cette vallée, précisément à l'endroit qu'avait indiqué le Seigneur, son salut soit sur nous. Dix-sept hommes furent tués du côté de Maïnaqah et un certain nombre de ceux de ʿOllaïqah, et l'on emporta les morts sur des cacolets, deux morts par cacolet et par mule, comme l'avait dit Râschid ad-dîn. Depuis, on ne cessa de parler de cette prophétie et de s'en émerveiller.

III.

J'ai appris de personnes sûres et véridiques que le seigneur Râschid ad-dîn, lorsqu'il arriva pour la première fois dans les citadelles de la secte, ne révéla point d'abord le rang dont il était investi[3], et ne se fit connaître à personne. Il demeura quelque

[1] La forme تحذّر a ici le sens de la première forme حذر « être stupéfait ».

[2] Cette donnée est à peu près exacte. En effet, Al-Malik aẓ-Ẓâhir Baibars, qui anéantit la puissance des Assassins de Syrie, disposait de la forteresse de ʿOllaïqah dès l'année 669 de l'hégire. Ce n'est qu'en 671 qu'il prit les trois dernières forteresses ismaéliennes : Maïnaqah, Qadamoûs et Kahf. Cf. *Histoire des sultans mamlouks*, trad. par Quatremère, t. I, 2e part., p. 80 et 112; Defrémery, *Recherches sur les Ismaéliens*, *Journ. asiat.*, 5e série, t. V, p. 60 et 64.

[3] Râschid ad-dîn avait en poche, comme on le verra plus loin, le diplôme d'investiture qui lui conférait le titre de lieutenant de l'imâm, c'est-à-dire de grand maître de la secte en Syrie.

temps à Maṣyâf[1]. Un jour qu'il se promenait en dehors de la ville, en compagnie d'une autre personne, ils passèrent auprès d'un étang rempli d'eau. Soudain l'homme s'aperçut que l'eau reflétait seulement son image : elle ne renvoyait pas la figure de Râschid ad-dîn, et pourtant ils étaient tous deux au bord de l'étang. Frappé de stupeur, l'homme se prosterna devant Râschid ad-dîn et se mit à lui baiser les pieds. « Garde mon secret, lui dit le Seigneur, et ne communique à personne ce que tu as vu. » Alors il quitta Maṣyâf pour n'y plus jamais demeurer[2], et se rendit à Basṭaryoûn, village situé non loin de Kahf[3], où, pendant quelque temps, il enseigna l'écriture aux enfants. Quand un de ses habitants tombait malade, il lui prescrivait certains remèdes qui le guérissaient infailliblement. Aussi l'avait-on surnommé le *Médecin*, et de toutes parts on venait le consulter pour des malades et pour implorer ses bénédictions. Chacun célébrait ses louanges. Le scheïkh Aboû

[1] On prononce مصياف en Syrie; mais les géographes arabes donnent aussi les formes مصيات, مصياد, مصياب. Cette puissante forteresse fut prise en 1140-1141 de J. C. par les ismaélis. Elle est située dans les monts Sommâq, à une journée de marche à l'ouest de Hamât (cf. *Journ. asiat.*, 5e série, t. III, p. 417 et suiv.). La ville de Maṣyâf est construite au pied de la citadelle, du côté de l'orient.

[2] L'auteur veut dire que Râschid ad-dîn ne fit point de Maṣyâf sa résidence habituelle, car nous verrons plus loin qu'il venait souvent y passer quelques jours.

[3] Le château fort de Kahf avait été vendu aux ismaélis, en 1134 de notre ère, par son propriétaire, Saïf al-Molk Ibn 'Amroûn. Conf. De Hammer, *Histoire de l'ordre des Assassins*, trad. par Hellert et De la Nourais, p. 142, et Defrémery, *Journ. asiat.*, 5e série, t. V, p. 9, note 2.

Mohammad[1] (Dieu l'ait en sa miséricorde), apprenant cela, se dit qu'il fallait qu'un tel homme demeurât parmi eux dans la citadelle. Sur quoi il le manda à Kahf et lui assigna une ration de vivres et de pain matin et soir. Râschid ad-dîn, qui voulait toujours cacher son identité, accepta quelques secours, et resta pendant sept ans à Kahf. Ses vertus et son ascétisme lui valurent une estime générale. On le désignait sous le nom de Scheïkh de l'Irâq. Il avait pour tout vêtement un burnous yéménite, et chaque année, lorsque le soleil entrait dans le premier signe du zodiaque, il décousait son burnous, le lavait, ainsi que la doublure, en raccommodait les accrocs, puis le recousait de ses propres mains et le revêtait. Il fabriquait aussi lui-même ses chaussures, qu'il faisait sans couture, sauf la couture des semelles, et auxquelles il fixait des boutons persans : voilà ce qui lui servait pour la marche. — Au bout de sept années, le scheïkh Aboû Mohammad fit une maladie qui dura quelques jours. Or, un de ces jours, le seigneur Râschid ad-dîn entra chez lui et lui dit : « Ô scheïkh Aboû Mohammad, ta vie touche à sa fin, le terme est arrivé pour toi ; demain, dans la journée, tu quitteras ce monde. Prends donc connaissance, avant ta mort, de mon diplôme d'investiture. » Lorsque Râschid ad-dîn en eut achevé la lecture au scheïkh Aboû Mohammad, celui-ci fondit en larmes. « Pourquoi pleures-tu ? » lui demanda le

[1] Grand maître de la Syrie.

Seigneur. — « Eh, grand Dieu! répondit-il, comment ne pleurerais-je pas de regret, alors que depuis sept ans j'ai failli au devoir d'exécuter un ordre irrémissible, à tel point que c'est toi, notre Seigneur, qui vivais à nos côtés en qualité de serviteur, sans que je me sois douté qu'il fallait, au contraire, me remettre entre tes mains, te prêter obéissance, et sans que j'aie acquitté un seul de tes droits! » — « Ô Aboû Mohammad, repartit le seigneur Râschid ad-dîn, j'ai vu que les affaires marchaient bien sous ta direction, que la base en avait été bien établie par toi. Par le souverain des cieux et de la terre! tu étais si bien favorisé, si bien dirigé, si bien assisté de la grâce et de l'inspiration divines que, si même tu avais voulu t'emparer de la citadelle de Djabal, au Kaire[1], pour la détruire[2], tu l'aurais prise à coup sûr. »

Le lendemain, à midi, au moment précis qu'avait indiqué le seigneur Râschid ad-dîn, le scheikh Aboû Mohammad mourut.

IV.

Un certain compagnon digne de créance m'a raconté que quelques personnes de Maṣyâf, au nombre

[1] Cette forteresse célèbre, la citadelle du Kaire, avait été construite du temps de Saladin, par l'eunuque Bahâ ad-dîn Qarâqoûsch, qui y avait employé des milliers d'esclaves franks. Cf. Abou 'l-Mahâsin, *Nodjoûm*, III, p. 414. Description en est donnée par S. de Sacy, *Abdallatif*, p. 208 et suiv.

[2] Peut-être, au lieu de وخرجت بها, que porte le texte, faut-il lire وجهت بها, et traduire « et si tu avais tourné tes visées vers elle ». En effet, la syntaxe paraît exiger لتهجم بها, si l'on veut conserver لو.

de six ou sept, se réunirent une nuit et se mirent à parler entre elles du seigneur Râschid ad-dîn et de son élévation au rang de lieutenant de l'imâm, après Aboû Mohammad. Ces gens se moquèrent de Râschid ad-dîn, lui prodiguèrent des injures et le tournèrent en dérision. La même nuit, Râschid ad-dîn écrivit au gouverneur de Maṣyâf et envoya de Kahf, où il se trouvait, un piéton[1] porteur de sa lettre. Il ordonnait au gouverneur de faire comparaître devant lui ces individus, qu'il désignait par leurs noms et dont il rapportait mot pour mot les méchants propos sur son compte, et lui enjoignait de lire sa lettre à ces personnes, de les réprimander, de les tancer vertement et de leur adresser une rude semonce. Le messager arriva devant Maṣyâf avant même que les portes fussent ouvertes. Lorsque le gouverneur eut pris connaissance de la missive, il fit venir les coupables, leur donna lecture de la lettre, les blâma sévèrement, et leur fit entendre de dures paroles. Ils confessèrent alors leur faute et en implorèrent le pardon, disant : « Maintenant nos cœurs sont purifiés, nous en extirpons tout mauvais sentiment, et nous venons à Dieu repentants de la faute énorme dont nous nous sommes chargés. Cet homme occupe véritablement un rang élevé auprès de Dieu; il faut bien que le Tout-Puissant lui dévoile les choses cachées et lui fasse connaître les secrets,

[1] Le texte porte راجل. Peut-être est-ce une faute pour رجل «un homme», car la distance était longue, de Kahf à Maṣyâf, et il est peu vraisemblable que le messager ne fût pas à cheval.

puisqu'il a pu savoir ce que nous avions dit, et qu'il a deviné les propos que nous avions tenus. Nous le prions de nous pardonner, et nous supplions Dieu de ne point nous châtier pour nos péchés. » Ce repentir satisfit le seigneur Râschid ad-dîn; il leur fit grâce et leur pardonna leurs erreurs.

V.

Un autre compagnon, en qui nous avons toute confiance, nous a relaté dans quelles circonstances le seigneur Râschid ad-dîn s'empara de la citadelle de 'Ollaïqah[1]. Il envoya un présent à Schiblî, gouverneur de la citadelle, et dit à ses hommes qu'il les rejoindrait vers la fin de la nuit. Ses gens apportèrent donc les présents à Schiblî, qu'ils trouvèrent dans le village de Nakhl al-Gharbiyyah. On apprit leur arrivée à Schiblî, et celui-ci, qui était occupé à boire, ordonna qu'on leur donnât l'hospitalité dans la citadelle, ajoutant qu'il viendrait les recevoir le lendemain, dès le matin. Ces ordres furent exécutés. Lorsque la nuit eut étendu ses voiles, et que tous les yeux furent assoupis, les gens du seigneur Râschid ad-dîn songèrent à accomplir leur projet contre la garnison. Ils se mirent à appeler les hommes de la citadelle chacun par son nom. A peine celui qu'ils appelaient était-il sorti de sa maison, ils lui liaient les mains derrière le dos. Ils eurent bientôt traité de la sorte presque toute la garnison. A ce

[1] Ces détails étaient inconnus.

moment, le seigneur Râschid ad-dîn arriva. Il s'arrêta non loin de la forteresse, et attacha la tête de son cheval à un arbre de la plaine. Le cheval se mit à hennir. Alors Râschid ad-dîn, s'adressant à ses hommes : « A pareil jour, dit-il, l'imâm 'Ali, fils d'Aboû Ṭâlib, s'est emparé de Khaïbar[1], en présence du Prophète. Il montait un cheval pareil au mien; son bras était comme le mien (en prononçant ces mots, il retroussait sa manche); il était coiffé d'un casque[2] semblable au mien. Ô mes compagnons! ayez confiance! Aujourd'hui même vous vous emparerez de cette forteresse, en ma présence, et vous ne perdrez qu'un seul homme, qui est d'ailleurs de ceux qui doutent de nous, qui traitent nos paroles de mensonges, et qui se raillent de notre personne. » Il n'avait pas achevé de parler que ceux de ses hommes qui étaient dans la citadelle poussaient le cri d'Allâh Akbar[3], pendant que les autres montaient à l'assaut, sans pénétrer par la porte. Un seul d'entre eux fut tué par une femme qui lança sur lui une marmite, et c'était bien celui qu'avait désigné le Seigneur : il mourut comme l'avait prédit Râschid ad-dîn. Maître de la forteresse, Râschid ad-dîn ne fit mettre à mort aucun de ses habitants; il renvoya

[1] Il y a désaccord, non-seulement sur le jour, mais même sur l'année de la prise de Khaïbar par Mahomet.

[2] La طاسة était proprement le pot de fer que portent encore aujourd'hui les Circassiens. Kazimirski omet ce terme; mais il est donné comme d'un emploi vulgaire par le *Guide de la conversation arabe* de Humbert.

[3] On sait que tel était le cri de guerre des Arabes.

même à Schiblî, par des hommes sûrs et de bonne conduite, sa femme avec ses effets et tout ce qui lui appartenait.

VI.

Un compagnon raconte que le seigneur Râschid ad-dîn, se rendant à Maṣyâf, entra dans un village du nom de Madjdal. Aussitôt les habitants lui servirent une collation, et le Ra'îs en personne lui apporta certain mets couvert d'une housse qui le cachait. Râschid ad-dîn ordonna qu'on le mît à l'écart et que personne ne le découvrît. Lorsqu'il se leva pour remonter à cheval, le Ra'îs lui dit : « Seigneur, pourquoi ne m'as-tu pas fait le plaisir de goûter du plat que je t'ai offert? » Râschid ad-dîn, le prenant à part, lui répondit : « Dans sa précipitation, ta femme avait oublié de vider les poulets; je n'ai pas voulu qu'on s'en aperçût, pour qu'on ne te fît pas honte. » Le Ra'îs alla vérifier le fait, et reconnut que les choses étaient comme l'avait dit le Seigneur.

VII.

Voici un trait célèbre et sur lequel tout le monde est d'accord; il a été rapporté par des gens de mérite et de bien, qui le tenaient de leurs pères. Le roi Saladin, fils d'Ayyoûb, Dieu lui fasse miséricorde! était venu mettre le siége devant Maṣyâf, à la tête d'une armée nombreuse[1]. Il envoya un messager au

[1] Cet événement arriva dans les premiers jours d'août 1176. Saladin voulait se venger des deux tentatives d'assassinat qu'il avait eu à

seigneur Râschid ad-dîn qui se trouvait alors dans un village de la circonscription de Qadamoûs [1], appelé 'Anbah. Le messager arriva dans ce village et vit le Seigneur assis sur la terrasse d'une maison, et n'ayant à ses côtés que deux compagnons. Le messager ayant demandé où résidait Râschid ad-dîn, on lui répondit que c'était lui qu'il voyait. Il s'avança vers lui, tournant en dérision [la simplicité de ses manières]. Mais lorsqu'il se fut approché, Râschid ad-dîn lui apparut enveloppé d'une lumière éblouissante, d'une splendeur éclatante, d'une resplendissante majesté et d'une force invincible; et plus il s'approchait, plus cette majesté grandissait, et plus cette splendeur augmentait, au point que son esprit en fut abasourdi et son cœur rempli de crainte. Cet état de malaise devint tel qu'il ne pouvait plus avancer. Alors le seigneur Râschid ad-dîn lui dépêcha son chambellan Dabboûs, qui l'amena auprès de lui. Dès que sa stupeur eut cessé, que sa crainte eut fait place à la confiance, et qu'il fut remis de sa prostration, il avoua sa faute et ses mauvaises pensées, et supplia Râschid ad-dîn de le prendre à son service

essuyer de la part de Râschid ad-dîn. Cf. Defrémery, *op. laud.*, *Journal asiatique*, 5e série, t. V, p. 19 et suiv.

[1] Le fort de Qadamoûs (ce mot se prononce aujourd'hui *Qalamoûs*) fut acquis par les ismaélis en même temps que celui de Kahf, et du même propriétaire. Cf. p. 392, note 3. Il est situé sur la montagne du même nom, au bord de la mer, à quelque distance de Marqab, l'ancien *Castrum Merghatum*, et à trois lieues ouest de Maṣyâf. Les ismaélis habitent encore aujourd'hui Qadamoûs. Cf. *Annales des voyages*, t. XIV, p. 289.

et de l'attacher à sa suite. Le Seigneur lui répondit : « Non, il faut aujourd'hui que tu retournes vers le roi, que tu lui racontes ce que tu as vu, et que tu lui remettes ma réponse à la lettre que tu as apportée. Dis-lui que, s'il veut venir me trouver, il vienne : je n'ai avec moi que ces deux hommes que tu vois; que, s'il ne vient pas, je me transporterai moi-même auprès de lui, et dès demain. » Le messager retourna vers le roi et lui rendit compte de sa démarche. « Assurément, dit Saladin, je ne tomberai pas dans ce piége, et je ne laisserai pas mon armée s'engager dans ces montagnes élevées. » Quant à Râschid ad-dîn, il partit du village où il se trouvait et se rendit sur une montagne qui dominait Maṣyâf. Parvenu au sommet, il s'assit à l'endroit où, depuis, l'on a construit une chapelle bien connue aujourd'hui[1]. Le roi Saladin, apprenant cela, et voyant le Seigneur sur la montagne avec deux hommes pour toute escorte, fit cerner la montagne par un cordon de troupes[2], et envoya vers le seigneur Râschid ad-dîn environ cinquante ou soixante cavaliers de haut rang, émirs, grands d'État, personnages de marque et courtisans, avec mission de le saisir et de l'amener devant lui. Lorsque les deux compagnons de Râschid ad-dîn les virent qui s'approchaient, ils dirent à leur maître : « Les voici qui s'avancent vers nous en

[1] C'est la chapelle dont l'histoire est racontée anecdote IX.

[2] Sur cet emploi de ضرب حلقة, cf. *Fakhri*, éd. Ahlwardt, p. 65, l. 2 et 10; 66, l. 5; *Vie de Timour*, éd. Manger, t. II, p. 844; Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks*, I. 246, et 2ᵉ p., page 197.

nombre, ne devons-nous pas remonter à cheval et nous enfuir? » — « Ne craignez rien, répliqua-t-il, ils n'arriveront pas jusqu'à nous et ne pourront rien contre nous. » Quand la troupe se fut approchée du seigneur Râschid ad-dîn, au point qu'ils se voyaient face à face, Râschid ad-dîn adressa dans son cœur une fervente prière à l'Être suprême[1], puis regarda ses ennemis. Et voilà qu'ils avaient cessé tout mouvement et que leurs membres refusaient de les servir. Alors Râschid ad-dîn leur dit : « Eh bien, que ne venez-vous nous saisir comme vous l'a ordonné celui qui vous envoie contre nous? » — « C'est, répondirent-ils, que Dieu te garantit contre nous, te sauve de nos attaques et te couvre de son égide et de sa protection. » — « En ce cas, repartit le Seigneur, retournez vers le roi. » Ceux-ci informèrent Saladin de leur aventure, et leur récit redoubla l'étonnement du roi. Taqiyy ad-dîn, prince de Hamât[2], lui dit : « Si cet homme n'avait pas su que le roi ne pourrait s'emparer de lui, il ne serait certainement pas venu ici. » Alors Saladin écrivit une seconde lettre à Râschid ad-dîn, et, pendant ce temps, Râschid ad-dîn en rédigeait la réponse, avant même que la lettre fût partie. Un messager chargé de la lettre de Saladin sortit du camp et se dirigea vers la montagne. Ce que voyant le Seigneur

[1] Mot à mot : à l'*ipséité absolue*. Cf. sur هوية l'*Iṣṭilâḥât al-Fonoûn*, p. p. Sprenger, *s. v.*

[2] Taqiyy ad-dîn devint prince de Hamât deux ans après ces événements.

dit à ses compagnons : « Ce messager que nous envoie le roi est un Kurde[1] ; le sot se flatte intérieurement d'arriver jusqu'auprès de nous! » Puis, remettant une baguette à l'un de ses deux compagnons, il lui enjoignit de la placer à terre, loin du lieu où ils se trouvaient, ce qui fut exécuté. Lorsque le messager, qui était à cheval, fut parvenu à l'endroit où gisait la baguette, son cheval s'arrêta court, et plus le cavalier le frappait du fouet et de l'éperon, plus le cheval reculait. Réduit à l'impuissance, le cavalier s'obstina néanmoins par orgueil; mais son cheval ne marchait toujours qu'à reculons. Enfin, il mit pied à terre. Alors le Seigneur dit à l'un de ses compagnons : « Porte-lui ma réponse, et lorsqu'il voudra te remettre sa missive, ne la prends pas et dis-lui de la reporter telle quelle au roi, le cachet intact. » L'homme fit ce qui lui était ordonné, et pendant ce temps, le seigneur Râschid ad-dîn ne prêta pas la moindre attention au messager du roi, ni à ce qu'il disait ou répondait, et s'absorba dans un entretien avec son chambellan Dabboûs. Le messager revint donc vers le roi, lui raconta ce qu'il avait vu, et comment Râschid ad-dîn n'avait pas décacheté et, conséquemment, pas lu sa lettre, puis il la lui remit avec la réponse du seigneur Râschid ad-dîn. Le roi trouva qu'elle répondait de point en point à son message, depuis la première ligne jusqu'à la der-

[1] Saladin étant Kurde d'origine, Raschid ad-din n'avait pas de peine à deviner que ses hommes de confiance devaient l'être aussi. Le messager pouvait aussi être revêtu d'un costume kurde.

nière, et il en conçut une haute opinion du seigneur Râschid ad-dîn. Il reconnut que Dieu l'aimait particulièrement, que Râschid ad-dîn était un de ses serviteurs sincères, un de ses saints les plus vénérables, et cela fit naître en lui de vives craintes pour sa propre personne et lui inspira une terreur profonde. Il ordonna donc de répandre un mélange de chaux et de cendres autour de sa tente et de poser des sentinelles à fanal[1], qui devaient se relever à chaque veille de la nuit pour le garder. Lorsque l'aile de la nuit se fut abaissée sur la terre et que le sommeil eut appesanti tous les yeux, le seigneur Râschid ad-dîn descendit de la montagne, portant devant lui une lanterne qui projetait sa lumière, si bien que ses hommes la voyaient du haut de la citadelle, et qu'elle ne disparut à leurs regards que lorsqu'il eut pénétré dans le camp ennemi. Le seigneur Râschid ad-dîn entra dans la tente du roi Saladin, qui dormait, plaça à ses pieds la lumière qui était à son chevet, et à son chevet celle qui était à ses pieds, puis il déposa auprès de lui des galettes[2] toutes chaudes de pain ismaélien, bien connues à cette époque, dans lesquelles il ficha un poignard de Fidâwî[3], empoisonné jusqu'à mi-lame, et sur les-

[1] C'est par conjecture que je lis فنارتيين, et que je rends ce mot par « sentinelles à fanal ».

[2] Le mot جرادق est donné avec ce sens dans le dictionnaire persan de Richardson.

[3] *Fidâwîs*, sicaires ismaélis. Ils étaient ainsi nommés, parce qu'ils faisaient le sacrifice de leur vie. Conf. la réponse des deux Fidâwîs à Saladin dans l'anecdote suivante.

quelles il mit une feuille de papier où sa main avait tracé les deux vers suivants :

Par la majesté de la royauté, tout ce que vous possédez vous échappera, en dépit de vous [1], tant que la victoire nous secondera.

Nous vous faisons savoir que nous vous tenons, et que nous vous remettons jusqu'à ce que vos dettes soient acquittées.

Puis il sortit de chez le roi et retourna sur la montagne. Quant au roi, il s'éveilla juste à temps pour entrevoir Râschid ad-dîn sortant de sa tente, et, trouvant les deux lumières changées de place, voyant à côté de lui la feuille de papier, le poignard et les galettes, il poussa un cri terrible qui jeta l'alarme parmi les gardes et fit accourir les émirs, les grands d'État, les hauts fonctionnaires du royaume, Taqiyy ad-din, prince de Hâmat, et d'autres chefs et ministres. Saladin leur raconta ce qui s'était passé; ils examinèrent le poignard empoisonné et les galettes, et lurent les vers. Ce fait les plongea dans la stupéfaction, et ils pensèrent que c'était là un acte prodigieux et une prouesse éclatante, en même temps qu'un trait de noblesse et de générosité. Une telle audace, une bravoure aussi téméraire et aussi brillante leur sembla tenir du miracle, et ils y virent une preuve manifeste [du pouvoir surnaturel de Râschid ad-dîn]. Ensuite, le roi interrogea ses serviteurs et ses mamloûks et

[1] Le verbe رغم implique l'idée de faire une chose en dépit de quelqu'un. Sur le sens de «fuir, échapper», qu'il a à la 3e forme, cf. *Hamâsah*, p. 357.

leur demanda s'ils avaient entendu le moindre bruit ou aperçu âme qui vive. Ils répondirent négativement. « Quand le roi nous a appelés, ajoutèrent-ils, et a crié : « Voyez qui va là ! » nous sommes accourus en toute hâte à la porte de la tente avec des flambeaux à la main; nous avons vu alors, dans le mélange de chaux et de cendres, des traces de pas humains, mais seulement tournés vers le dehors; aucun de ces pas n'était dirigé vers la tente ou marqué autour. Nous avons interrogé les sentinelles à cheval; elles nous ont répondu qu'elles n'avaient vu personne. » Ce récit augmenta l'étonnement du roi; la situation lui parut grave et son épouvante ne connut plus de bornes. Taqiyy ad-dîn, prince de Hamât, lui dit : « Si celui qui a assailli le roi, pénétré chez lui et accompli ce qu'il a fait avait voulu tuer le roi, certes, il l'aurait tué. » Le roi répondit : « Je l'ai vu par moi-même, et c'est bien différent d'en avoir entendu parler[1]. Il faut absolument que tu demandes à cet homme un sauf-conduit pour moi et que tu le pries de ne point me punir pour mes fautes passées. » Puis il ordonna à Taqiyy ad-dîn d'écrire une lettre en ce sens à Râschid ad-dîn, et il la lui expédia. A l'arrivée du messager, Râschid ad-dîn se prit à sourire, et dit à l'envoyé : « Réponds au roi que tant qu'il tiendra assiégée ma forteresse, il n'y a pas de sauf-conduit possible pour lui, bien plus, qu'il s'expose à mes poursuites. » Le messager

[1] Sur ce dicton, ليس الخبر كالعيان, cf. nos *Fragments*, etc., note 61 du fragm. V.

revint vers le roi et lui répéta ces paroles. « Ce qu'il exige est le strict nécessaire, dit Saladin, nous accédons à ses désirs, et nous reconnaissons ses droits; nous lui accorderons ce qu'il veut et nous éviterons tout ce qui pourrait lui déplaire; nous recherchons sincèrement et loyalement son amitié et nous sommes persuadé qu'il est d'entre les serviteurs de Dieu les plus vertueux et les plus rapprochés de lui. » Sur quoi il partit, laissant son camp dans l'état où il se trouvait et abandonnant tout son appareil de guerre. Il s'arrêta au pont d'Ibn Monqid[1] et expédia de cet endroit un messager vers le seigneur Râschid ad-dîn pour réclamer son sauf-conduit, que celui-ci donna aussitôt. Râschid ad-dîn partagea entre ses forteresses tout ce que le roi avait abandonné : cuirasses, tuniques[2], draps, cottes de mailles, etc. Il en fit des lots, un pour chacune des forteresses de la secte en particulier, et il les y fit transporter. Le roi Saladin devint son meilleur ami après avoir été son ennemi acharné[3].

Beaucoup de gens du commun et d'ignorants crasses s'imaginent que c'est grâce à sa connaissance de la magie[4] que le seigneur Râschid ad-dîn pra-

[1] Ainsi nommé d'après un des membres de la fameuse famille de Monqid qui était établie non loin de Hamât.

[2] Je lis جنديات, et traduis ainsi par conjecture. v. p. 483,

[3] Cf. là-dessus Introduction, p. 369.

[4] Yâqoût, *Mo'djam al-Boldân*, édition Wüstenfeld, au mot عقر السدن, dit que Râschid ad-dîn Sinân accomplit des actes prodigieux que personne avant lui, ni après lui, n'aurait pu exécuter, et ajoute qu'il connaissait la magie.

tiquait toutes ces merveilles. Mais, nous le leur demandons, écrire la réponse d'une lettre avant que le messager l'ait apportée, est-ce par la science de la magie qu'on peut le faire? Et lorsque, se trouvant lui-même dans le fort de Kahf, il découvrit qu'on l'avait injurié à Maṣyâf, pendant la nuit, ainsi qu'il a été raconté, puis écrivit, la même nuit, à son gouverneur à Maṣyâf une lettre dans laquelle il blâmait les coupables, les désignant par leurs noms et par ceux de leurs pères, et rapportant mot pour mot leurs discours, est-ce par la science de la magie qu'il fit cela? Et qui est le mieux en état de juger de la vérité d'une chose, de son degré de certitude, d'authenticité, d'évidence et de gravité, de distinguer un fait réel d'un fait chimérique et imaginaire, sont-ce les personnes du commun ou bien Saladin, ses vizirs, et tous les savants, les hommes de talent, les philosophes, les sages, les jurisconsultes, les gens intelligents, éloquents et spirituels qui l'entouraient? Évidemment, ce sont les rois et les personnes de mérite qui les entourent, car ils ne cherchent que la vérité et n'admettent que les faits authentiques; ils n'ajoutent foi qu'à des choses bien établies et ne prêtent aucune attention à des absurdités : en effet, mise en balance avec une montagne, c'est leur raison qui l'emporterait. Et d'ailleurs, comment tant de personnes se seraient-elles accordées sur des faits erronés? Il faut dire aussi qu'au temps du seigneur Râschid ad-dîn, un nombre incalculable de savants et de jurisconsultes se rendaient auprès de lui du

Caire, de Damas, de l'Irâq, de Baghdâd et autres lieux. Or, il les confondait tous et les réduisait au silence non par la science de la magie, mais bien par la force de la vérité et de la conviction, par son savoir et son érudition, par ses démonstrations et par les citations qu'il faisait de versets du Qor'ân.

C'est en Dieu qu'il faut chercher le secours!

VIII.

Un compagnon digne de créance, homme de mérite, nous a raconté qu'après que Saladin se fut emparé d'Acre, un des rois franks, venu par mer avec une armée, attaqua cette ville à l'improviste, s'en rendit maître, et massacra tous les musulmans qui s'y trouvaient[1]. Sa tente fut dressée vis-à-vis de celle de Saladin, et les deux armées, campées en face l'une de l'autre, en vinrent aux mains dans des combats acharnés. Tandis que Saladin était dans un grand embarras sur ce qu'il devait faire, le Seigneur, alors dans la citadelle de Kahf, se dit : « Voilà que notre maître le roi Saladin est dans une situation difficile. » Aussitôt il manda deux des Assassins[2] qu'il avait sous la main, lesquels avaient appris à parler la langue franque, et, lorsqu'ils se furent présentés devant lui, il leur fit remettre à chacun un vêtement frank, une épée franque, et leur dit : « Portez

[1] Ce fait est exact; mais tout ce qui suit, concernant l'assassinat du roi frank, est purement romanesque. Cf. p. 370 et suiv.

[2] جهاد, dans le langage des ismaélis, signifie « mission dans les intérêts de l'ordre », et particulièrement en vue d'un assassinat.

la lettre que voici au roi Saladin. Vous passerez la nuit qui s'avance à tel endroit (puis il leur indiqua toutes leurs étapes, nuit par nuit) et vous arriverez tel jour à Acre, à quatre heures de l'après-midi. Si vous n'arriviez pas au jour que je fixe, à l'heure que je vous désigne, vous ne pourriez exécuter votre dessein ni atteindre votre but. Lorsque vous serez parvenus, audit instant, auprès du roi Saladin, saluez-le de ma part, présentez-lui mes amitiés et remettez-lui ma lettre. Dès qu'il en aura pris connaissance, se sera rendu compte de ce qu'elle marque, et en aura compris le sens, dites-lui que je vous envoie contre son ennemi le roi des Franks, afin que vous l'égorgiez la nuit même. Ensuite, prenez congé du roi, au coucher du soleil, éloignez-vous de l'armée musulmane et dirigez-vous insensiblement vers l'armée franque, en suivant le bord de la mer, jusqu'à ce que les ombres naissantes vous dissimulent. A la faveur de la nuit, gagnez la tente du roi frank. Vous le trouverez ivre, endormi la face contre sa couche, et complétement isolé. Coupez-lui la tête et prenez son ceinturon et son épée. Si quelqu'un vous adresse la parole, répondez-lui en langue franque : personne ne vous suspectera. Quand vous aurez apporté au roi Saladin la tête, le ceinturon et l'épée de son ennemi, que le roi s'empresse d'attaquer l'armée franque : il la mettra en déroute complète, si Dieu le veût, après en avoir fait un grand carnage. Victorieux et plein d'allégresse, il vous fera venir et vous dira de formuler un souhait quel qu'il

puisse être. Ne lui demandez ni or, ni argent, ni rien de semblable; mais répondez que vous avez fait le sacrifice de votre vie pour le service du Dieu très-haut, que vous avez renoncé au monde et à ses biens, et que vous en êtes détachés; que vous ne désirez qu'une seule chose, c'est qu'il vous fasse l'aumône à chacun d'une charge de farine afin que vous puissiez nourrir vos petits enfants, que vous avez laissés sans pain à votre départ[1]. » Les Assassins répondirent : « Entendre, c'est obéir, » puis ils prirent congé du seigneur Râschid ad-dîn et se mirent aussitôt en route pour Acre en observant tout ce que leur avait recommandé leur maître, et agissant conformément à ses instructions. Au jour précis et à l'heure précise qu'il leur avait fixés, ils arrivèrent à Acre, et, s'étant présentés chez le roi Saladin, ils lui donnèrent la lettre du Seigneur et lui transmirent son salut, ajoutant : « Notre Seigneur nous a ordonné de tuer le roi des Franks aujourd'hui même, et nous a indiqué le moment précis où nous devons le tuer. Nous le trouverons endormi la face contre sa couche, ivre, et sans personne qui veille auprès de lui. Si nous n'allons pas le surprendre à cet instant-là, nous ne pourrons rien contre lui, ni parvenir jusqu'à lui. » A ce discours et à cette déclaration, Saladin fut au comble de l'aise : il les reçut avec distinction et les garda jusqu'à ce que le soleil commençât à décliner. Alors les deux émissaires revêtirent leurs habits franks et se mirent à causer en langue fran-

[1] On verra plus loin quel était le but de ce feint désintéressement.

que devant le roi. Saladin s'en divertit fort, car leur projet le mettait en joie. Ils partirent et, s'éloignant d'abord des deux armées, ils revinrent par le rivage de la mer du côté des Franks. Quand la nuit eut laissé traîner sur la terre le bas de sa tunique sombre, ils se plongèrent dans les flots de l'armée ennemie, et, au moment propice, s'approchant du roi, ils l'assaillirent : alourdi par l'ivresse, le roi dormait la face contre sa couche, et il n'y avait âme qui vive (littéralement : homme ou génie) auprès de lui, selon que l'avait annoncé le Seigneur. Ils lui coupèrent la tête, la mirent dans un sac, prirent son épée et son ceinturon, puis s'échappèrent en toute hâte du camp ennemi et, arrivés près de Saladin, déposèrent devant lui la tête, l'épée et le ceinturon du roi frank. Saladin les baisa sur le front et commanda sur-le-champ à ses troupes de monter à cheval. Il en fit autant, et, chargeant à leur tête l'armée ennemie, il la mit en fuite et la dispersa après en avoir fait un grand carnage. Saladin revint allègre et joyeux, vainqueur par l'assistance de Dieu, et au comble de la satisfaction et de la félicité. Il manda les deux Fidâwis, et, à leur approche, se leva pour leur faire honneur. Tous ses vizirs et ses courtisans suivirent son exemple. Après quoi, Saladin les fit revêtir de robes d'honneur, les combla de prévenances, les fit asseoir à ses côtés et leur dit : « Formez un vœu quel qu'il soit, demandez-moi tout ce que vous voudrez, il est de toute justice que je vous l'accorde. » Les Assassins répondirent : « Puisse Dieu envoyer ses

anges pour protéger notre maître le roi, et conduire ses ennemis à leur perte! Ce monde est le néant, et quiconque se laisse séduire par lui aura lieu de s'en repentir, mais alors que le repentir ne servira plus de rien. Nous fuyons le monde et nous y avons renoncé : aussi notre unique désir est-il de recevoir deux charges de farine, une pour chacun, car nous avons l'un et l'autre de la famille. » A ces mots, Saladin ordonna que dans chaque province voisine des citadelles de la secte on inscrivît au nom de la secte ismaélienne dix villages [dont les impôts seraient perçus par elle]; de plus, qu'on construisît dans toutes ses villes, au Caire, à Damas, à Émesse, à Hamât, à Alep, etc., une maison de propagande qui appartiendrait au fisc de la secte ismaélienne. Et, de nos jours, ces édifices portent encore le nom de *maisons de la secte*[1]. Cela fait, Saladin récompensa les deux Fidâwis et envoya un magnifique présent au seigneur Râschid ad-dîn.

IX.

Voici encore un fait dont furent témoins les compagnons les plus distingués et les plus véridiques : il était célèbre à leur époque. Le seigneur Râschid ad-dîn se trouvait à Maṣyâf. Il arriva une nuit qu'un violent coup de foudre frappa la tour où était le Seigneur. La tour s'écroula mettant à découvert le trésor qui y était caché. A la faveur de l'obscurité,

[1] Ce témoignage contemporain mérite certainement d'être pris en considération.

les gens de Râschid ad-dîn se mirent à en piller l'or et l'argent, de sorte qu'ils eurent bien vite fait disparaître tout ce que contenait le trésor. Quant au seigneur Râschid ad-dîn, il était resté au milieu des décombres, le pied pris sous une lourde pierre[1]. Aux premières lueurs du jour, il vit un homme non loin de lui [et l'interpella, disant qu'au lieu de fouiller les décombres il ferait mieux de venir le dégager]. Celui-ci répondit : « C'est une épreuve que le ciel t'envoie. Fais-moi grâce de tes discours. Peut-être trouverais-je ici quelque chose dont puisse profiter ma famille. » Le seigneur Râschid ad-dîn s'abstint de toute observation et ne répliqua rien sur-le-champ. Enfin sa garde et ses meilleurs amis arrivèrent; ils ôtèrent la pierre de dessus son pied et firent apporter un vulnéraire pour l'appliquer sur la blessure. Mais Râschid ad-dîn se fit mettre le bandage sur sa chaussure, et quand la chose fut exécutée, il monta en boitant vers la porte de la citadelle. Il s'assit sur les degrés et manda aussitôt devant lui tous ceux qui avaient pillé le trésor, les désignant par leur nom, l'un après l'autre. Il disait à chacun : « Tu as pris telle et telle somme d'or et d'argent; elle a tel et tel poids, et la bourse qui la contient est de telle et telle façon. » Sans délai, le coupable partait et lui rapportait la somme volée, qui se trouvait dans les conditions

[1] C'est peut-être à la suite de cet accident que Râschid ad-dîn resta boiteux. Les historiens musulmans attribuent cette infirmité à une blessure qu'une pierre lui aurait faite pendant le tremblement de terre qui arriva en l'année 1157. Cf. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. V, p. 6.

décrites. Râschid ad-dîn se fit de la sorte restituer son trésor. Seul, un homme persista à nier : « Seigneur, disait-il, je n'ai rien pris et il n'y a chez moi rien de ce que tu dis. » — « Assieds-toi, » lui ordonna Râschid ad-dîn. L'homme s'assit. « Allez, continua-t-il, dans la maison de cet homme; creusez le sol au dessous de la jarre aux ordures, qui en est actuellement remplie, et retirez la bourse de dessous cette jarre. » On obéit et on apporta la bourse à Râschid ad-dîn. « Il reste encore, poursuivit-il, deux voleurs dans la communauté. L'un d'eux s'est proposé une belle et bonne action; non-seulement nous ne reprendrons pas l'argent qu'il a, mais encore nous le seconderons dans son entreprise. Pour l'autre, nous lui ferons rendre gorge, mais dans un autre moment. » Là-dessus, Râschid ad-dîn se leva et retourna chez lui. Quelques jours après, il revint à la porte de la citadelle, s'assit, et regardant ceux qui étaient présents, il dit : « L'un de vous a chez lui un petit coffre d'ivoire nous appartenant, qui contient tant et tant de pièces d'or; chaque nuit il vide le contenu du coffre, se délecte dans la contemplation des dinars et les remue pendant quelque temps; après quoi il les remet dans le coffre qu'il cadenasse et replace en son lieu. Si cet homme a regardé tout son soûl les dinars et s'en est assez diverti, qu'il me les rende. » A ces mots, un des assistants se leva et se mit à baiser la sandale du Seigneur et à se rouler le visage dans la poussière. « C'est toi qui as le coffre, » dit Râschid ad-dîn. L'homme demanda pardon de

sa faute. « Nous prions Dieu, reprit Râschid ad-dîn, qu'il te remette ta faute et qu'il t'en absolve. » L'homme alla prendre chez lui le coffre et le rapporta à Râschid ad-dîn, qui replaça l'argent dans le trésor.

Quant à celui qui avait volé dans une bonne intention et que Râschid ad-dîn n'avait pas forcé de restituer ce qu'il avait pris, son nom était Nadjâ. Avec la somme volée, il avait conçu le projet de construire une chapelle en l'honneur de Râschid ad-dîn, à l'endroit de la montagne où le Seigneur s'était tenu pendant que le roi Saladin assiégeait la forteresse de Maṣyâf, ainsi que nous l'avons raconté plus haut. Il avait enterré le coffre sans qu'on le sût, et n'en avait rien détourné pour ses besoins [1]. Nadjâ avait un bon fils, distingué par son éloquence, sa science de la rédaction, sa belle écriture, sa connaissance de la grammaire et, en général, de tout ce qui rentre dans les belles-lettres : il se nommait Hasan ben Nadjâ. Nadjâ mourut avant d'avoir pu faire construire le monument; mais il légua à son fils Hasan le soin de l'édifier avec l'argent susdit. Hasan prit la cassette, l'enterra dans sa propre maison et fit maçonner un banc sur la cachette. Le temps passa et les choses en restèrent là jusqu'à ce que Houlagou survînt avec ses Tatars, qui s'emparèrent de Maṣyâf. Ils occupèrent la Syrie pendant quelque temps, mais leur domination dura peu. Grâce au

[1] Ce sens de تسبّب est à ajouter aux dictionnaires.

Dieu très-haut, ils partirent bientôt et le pays rentra en possession de ses premiers maîtres[1]. Le premier soin des ismaélîs fut d'emprisonner une partie des gens de Maṣyâf et d'en mettre à mort une autre partie, sous prétexte qu'ils avaient livré la forteresse aux Tatars[2]. Quant à Djamâl ad-dîn [Hasan] ben Nadjâ, ils le jetèrent en prison dans la forteresse de Kahf, à l'occasion de la reddition aux Tatars du fort de Maṣyâf, prétendant que la chose avait été faite sur son ordre et par ses conseils. Ils le mirent dans une fosse où déjà ils avaient emprisonné trente autres personnages de marque, ces derniers parce qu'ils s'étaient enfuis à Kahf par crainte des Tatars. Dès que les Tatars étaient entrés à Maṣyâf, les ismaélîs avaient jeté ces malheureux dans la fosse, et ils y restèrent depuis cette époque jusqu'après le départ des Tatars. Peu après ce dernier événement, Djamâl ad-dîn Hasan ben Nadjâ vit en songe le seigneur Râschid ad-dîn qui venait auprès de lui. Dans son rêve, Hasan se plaignait à lui de son état malheureux et le seigneur Râschid ad-dîn lui répondait : « Ô Hasan ! aujourd'hui même, avant midi, toi et tes compagnons vous serez délivrés de prison et vous partirez pour Maṣyâf. La cassette que tu avais enterrée sous un banc est intacte; pourtant, les Tatars avaient établi auprès du banc un foyer pour faire

[1] En effet, quatre forteresses ismaéliennes furent livrées aux Mongols, en 1260; mais, la même année, le sultan d'Égypte, Qoṭoûz Almoẓaffar, ayant vaincu les Mongols, elles furent restituées aux ismaéliens. Cf. Defrémery, *Journal asiatique*, 5e série, t. V, p. 48.

[2] Ceci est encore exact; cf. Defrémery, *loc. cit.*, p. 49.

cuire leurs aliments : la chaleur du feu a pénétré jusqu'à l'une des parois de la cassette et y a laissé une trace légère. Aussitôt arrivé chez toi, retire la cassette et mets-toi de suite à construire le monument qui doit m'être dédié, à tel endroit de la montagne, suivant que te l'a recommandé ton père. Emploie à cette œuvre tous tes soins. » Hasan se réveilla le cœur rempli de joie et d'allégresse, et s'empressa d'annoncer à ses compagnons leur prochaine délivrance et leur raconta son rêve. Cette nouvelle les réjouit beaucoup, et ils s'écrièrent : « Que le Dieu très-haut soit loué à jamais, et grâces éternelles lui soient rendues! Nous le prions de nous accorder la délivrance et de nous tirer de notre détresse. » Bientôt après, le geôlier vint les prévenir que des lettres étaient arrivées de Maṣyâf portant un ordre d'élargissement. Ils sortirent donc de prison avant l'heure de midi et partirent immédiatement pour Maṣyâf. A peine furent-ils rentrés dans leurs demeures respectives, Djamâl ad-dîn Hasan chercha le foyer laissé par les Tatars, et trouva qu'il était placé tout contre l'endroit de la cassette. Il retira la cassette : elle était quelque peu touchée par le feu, comme Râschid ad-dîn le lui avait dit dans son rêve. Aussitôt, il s'occupa de construire le monument béni. Tout d'abord, il songea à se procurer de la chaux; puis il envoya des maçons aux ruines de la forteresse de Qâhir[1] pour en charrier les pierres nécessaires au

[1] Burckhardt a visité les ruines de ce château; cf. Defrémery, *Journal asiatique*, 5ᵉ série, t. III, p. 420.

monument. Ces hommes en démolirent quelques parties et quelques maisons afin d'en emporter les matériaux; et voilà que, dans un certain endroit, ils découvrirent une voûte[1] remplie d'une telle quantité de chaux qu'il y en eut de reste, après que Djamâl ad-dîn eut achevé de construire la chapelle.

X.

Un compagnon digne de foi nous a raconté que lorsque la secte des nabawîs[2] parut en Syrie, le seigneur Râschid ad-dîn fit marcher contre eux une armée de ses partisans. Or, les nabawîs étaient fort nombreux à cette époque. Le seigneur Râschid ad-dîn adressa donc à ses compagnons les recommandations suivantes : « Lorsque les nabawîs seront arrivés auprès de la montagne des Beni ʿOlaïm, ne les attaquez pas le matin même. Laissez-les se gorger des raisins et des figues qui croissent en abondance sur cette montagne. Quant à vous, ne mangez que chacun la moitié d'un pain et un morceau de viande, rien de plus, et attaquez-les à midi, en tel endroit. Dieu aidant, vous les battrez. » Les ismaélis partirent contre les nabawîs ainsi que Râschid ad-dîn le leur avait ordonné, après qu'il eut placé un chef à la tête de chaque troupe. Ils avaient bien écouté

[1] Le mot قبو signifie une « voûte »; cf. Ibn Jubair, édit. Wright, glossaire; *Revue critique*, 1876, t. I, p. 293, article de M. Clermont-Ganneau.

[2] Les nabawis tirent peut-être leur nom d'ʿAbd an-Nabi, qui pourrait bien avoir fondé une secte. Cf. Defrémery, *Journal asiatique*, t. V, p. 14-15, et p. 14, note 3.

ses instructions et ne les perdirent point de vue. Râschid ad-dîn était alors à Kahf. Le jour où les deux armées devaient se rencontrer, il descendit du fort et vint s'asseoir dès le matin sous une roue hydraulique qui se trouvait non loin de la porte de la citadelle. Son escorte se tint debout devant lui, silencieuse, sans proférer une parole. Quant au seigneur Râschid ad-dîn, il resta les yeux fixés à terre, ne regardant personne, pendant environ sept heures du jour. Soudain, il se jeta à genoux, puis frappa la terre à trois reprises d'un bâton qu'il avait à la main, et à chaque fois il disait : « Prenez-les ; prenez-les. » Après quoi, il recommença à fixer les yeux à terre comme auparavant, jusqu'à quatre heures du soir. A ce moment, il regarda en souriant son escorte et dit : « Réjouissez-vous, compagnons, les nôtres ont battu les nabawîs et en ont tué bon nombre. Un de nos guerrier, surnommé Léon, a tué pour sa part sept ennemis, auprès d'un pressoir, sans qu'ils aient pu le repousser. Les nôtres nous ont écrit une lettre dans laquelle ils relatent cette prouesse (il détailla tout ce que contenait la lettre), et ce message nous parviendra demain à quatre heures de l'après-midi. Tout cela se réalisa. Râschid ad-dîn lut la lettre à ses compagnons ; ils y trouvèrent tout ce que leur avait annoncé le Seigneur.

XI.

Un compagnon véridique m'a raconté la chose suivante : Il existe une caverne tout près de la citadelle

de ʿOllaïqah, et autrefois un énorme rocher faisait saillie hors de cette caverne. Râschid ad-dîn, craignant que ce rocher ne vînt à endommager la citadelle, ordonna qu'on le détachât. Des ouvriers et des paysans y travaillèrent pendant plusieurs jours; mais ce rocher défiait leurs tentatives et ils y usèrent leurs forces. Ils vinrent donc trouver le seigneur Râschid ad-dîn et se plaignirent à lui de leur insuccès. Aussitôt Râschid ad-dîn se leva, puisse Dieu ramener sur nous de ses bénédictions! et, une légère massue à la main, il se dirigea vers le rocher. Arrivé là, il le frappa de sa massue, à chaque bout, et le rocher, se détachant, descendit le long des flancs de la citadelle avec une extrême rapidité. « Seigneur, s'écrièrent les ouvriers, ce rocher va détruire nos vignes! » Alors le Seigneur s'adressant au rocher : « Arrête, dit-il, ô béni! » Et il s'arrêta court, sur une pente où auraient glissé les pieds. Plus tard, lorsque le roi Zâhir[1] eut conquis les citadelles de la secte, un de ses lieutenants vit des gens qui souillaient ce rocher et demanda ce que c'était. On lui apprit que c'était le seigneur Râschid ad-dîn qui lui avait commandé de s'arrêter là, et qu'il s'y était arrêté. Le lieutenant ordonna de creuser au-dessous un passage pour le faire rouler dans la vallée. Mais quand on eut creusé, le rocher glissa jusqu'à la dépression et s'y établit et s'y consolida de telle sorte, qu'il devint désormais impossible à personne de l'ébranler.

[1] Al-Malik az-Zâhir Baïbars.

Quand le seigneur Râschid ad-dîn s'était emparé de cette même forteresse de 'Ollaïqah, il se trouvait que la plupart des murs n'en étaient pas cimentés à chaux. Il les fit donc reconstruire en pierre et en chaux. Par son ordre, les gens qui y travaillaient quittaient leur besogne[1] à quatre heures de l'après-midi. Il arriva un certain jour qu'un enfant voulut charger une lourde pierre. Quand il la souleva de terre, comme le poids excédait ses forces, avec la sottise de son âge il se mordit la lèvre [dans l'effort qu'il fit], et sa lèvre fut coupée par le poids de la pierre. Personne à ce moment n'avait connaissance de son accident. Ce jour-là, le Seigneur ordonna aux ouvriers de quitter leur travail avant midi; et comme ils lui en demandaient la raison : « C'est, répondit-il, qu'un enfant des vôtres s'est mordu la lèvre et l'a eu coupée par le poids de la pierre qu'il tentait de soulever. » Les ouvriers s'entre-interrogèrent, et l'enfant leur apprit son accident. Ils s'en allèrent tout surpris de l'affaire et émerveillés. Ce trait comptait aussi parmi les prodiges, les faits mémorables et les miracles accomplis par le seigneur Râschid ad-dîn.

XII.

Un compagnon digne de foi nous a rapporté encore que le seigneur Râschid ad-dîn s'était rendu de

[1] فرغ a souvent le sens de « quitter un endroit ». Ibn Djobaïr l'emploie fréquemment dans cette acception; cf. l'édition de son voyage par M. Wright, p. 62, l. 14; 64, l. 5; 65, l. 6.

Kahf à Maṣyâf, pour y séjourner pendant un certain laps de temps. Un jour il dit à ses intimes : « Apprenez qu'une société de docteurs de la loi sont partis de Damas pour venir nous trouver. Il y en a quarante, et leur doyen se nomme un tel fils d'un tel. Leur but est de discuter et d'argumenter avec nous. Cette nuit ils coucheront à Émesse, et demain, au soir, ils arriveront à Maṣyâf. Dès qu'ils seront arrivés, faites-les descendre dans le jardin de Djirsiq[1]; puis transportez-y des moutons et des poulets en vie ainsi que des marmites, de la vaisselle et des cuillers neuves, et donnez-leur de l'argent, en sorte qu'ils achètent eux-mêmes tout ce qu'ils voudront et préparent eux-mêmes leur cuisine, comme ils l'entendront. En effet, ils sont persuadés que vous n'êtes pas des musulmans, ils s'interdisent comme illicite tout aliment accommodé par vous et déclarent impure la chair de tout animal égorgé par vous[2]. Au bout de trois jours, ils demanderont à nous être présentés. A ce moment, faites-leur savoir que je suis à Kahf. » Le matin suivant, le seigneur Râschid ad-dîn repartit à cheval pour Kahf. Cependant les docteurs arrivèrent à Maṣyâf le soir de ce

[1] Il y avait des jardins à Maṣyâf, de même qu'à Alamoût, en Perse. Cf. De Hammer, *Histoire des Assassins*, p. 213 de la trad.

[2] En effet, les jurisconsultes musulmans avaient rendu contre les ismaélis et les noṣaïris des *fetwas*, ou décisions juridiques, interdisant de contracter mariage avec eux, de manger la chair des animaux tués par eux, de faire usage d'ustensiles leur ayant servi, de les enterrer dans les cimetières musulmans, etc. Cf. le *Fetwa d'Ibn Taïmiyyah contre les noṣaïris*, que j'ai publié et traduit dans le *Journal asiatique*, 6e série, t. XVIII, p. 192 et suiv.

jour, comme l'avait annoncé le Seigneur. D'après ses ordres, on les fit descendre dans le jardin de Djirsiq, et on se conforma à toutes ses instructions. Lorsqu'ils demandèrent à lui être présentés, on les informa que Râschid ad-dîn se trouvait à Kahf et on les y conduisit. Râschid ad-dîn les fit installer dans une maison où il décida que personne autre n'aurait accès : il interdit aussi qu'on communiquât avec eux; puis il leur fit tenir une allocation d'argent pareille à celle qu'ils avaient régulièrement touchée à Maṣyaf. Enfin, il les manda en sa présence et leur dit : « Nous attribuerons à chacun de vous un jour qui lui appartiendra en propre, et pendant lequel nous discuterons et argumenterons avec lui seul, sans qu'aucun autre prenne part à la discussion, soit pour adresser une question, soit pour formuler une réponse, jusqu'à ce qu'il reste court et soit réduit au silence, ses arguments étant mis à néant, ou jusqu'à ce qu'au contraire il l'emporte sur moi. » Là-dessus, il discuta sans relâche avec chacun d'eux en son jour particulier, les désarmant tour à tour par ses preuves convaincantes et par ses arguments d'une évidence décisive. A chaque fois, il faisait témoigner contre le vaincu ses compagnons les docteurs et recueillait leurs signatures. Finalement, des quarante docteurs, il ne resta plus qu'un seul homme, leur doyen. Dès quatre heures de l'après-midi il était réduit au silence [1] et hors d'état

[1] Le nom d'action الزام signifie « réduire au silence ». Conf. *Vie de Timour*, éd. Manger, II, 806.

de répondre. Alors le Seigneur lui dit : « Ô docteur! si tu veux un répit, nous te l'accordons. » — « Je ne vois, répondit-il, aucun moyen de me tirer de cette impasse[1]. » Râschid ad-dîn prit de nouveau à témoin ses compagnons qu'il était confondu, à bout de réplique, de même qu'il les avait pris à témoin pour ses prédécesseurs, et il leur en fit signer une attestation. Puis il leur dit : « Vous savez, docteurs, que depuis votre arrivée ici vous n'avez touché à aucun aliment que nous ayons préparé, ni bu de notre eau ou de tout autre de nos breuvages. Nous vous avons simplement fourni des subsides pécuniaires afin que vous puissiez les employer à l'achat des aliments de votre choix, pour les accommoder vous-mêmes. Car vous avez en horreur nos aliments et vous prétendez que nous ne sommes pas musulmans. » — « Nous pensions ainsi, répondirent-ils, avant cette épreuve, d'où résulte pour nous la plus entière conviction. Aujourd'hui, nous ne doutons plus de vous et ne vous suspectons plus. Nous proclamons que vous êtes des musulmans unitaires. » Râschid ad-dîn répliqua : « Dieu connait vos pensées, et vos secrets ne lui sont pas cachés; » puis il leur fit certifier par écrit qu'ils n'avaient pas mangé de leurs aliments. Alors seulement il leur dit : « Vous avez exprimé le contraire de votre pensée : une fois partis d'ici, vous mourrez tous. Un tel et un tel mourront à tel endroit (il en énuméra un

[1] Le mot أزم du texte a ici le même sens que مَأْزِم.

certain nombre, les désignant par leur nom et par celui de leurs père et grand-père); à telle station, il en mourra tant et tant» (il les nomma pareillement comme il l'avait fait des autres). Bref, il ne cessa de les énumérer les uns après les autres, ajoutant qu'ils mourraient d'étape en étape, que lorsqu'il en eut compté trente-neuf. «Votre doyen seul, poursuivit-il, parviendra jusqu'à Damas : il aura une entrevue avec le Qâdhî suprême et lui racontera ce qui s'est passé entre nous, depuis le commencement jusqu'à la fin; après quoi il rentrera chez lui et mourra la nuit même.» — Les docteurs se mirent en route. Dès qu'ils eurent dépassé la première station, la mort frappa, d'étape en étape, tous ceux qu'avait nommés et désignés Râschid ad-dîn. Leur doyen parvint à Damas, instruisit le grand Qâdhî de toute l'affaire et lui apprit qu'il mourrait à coup sûr la nuit même, comme étaient morts ses compagnons à chaque étape. Et il en fut ainsi. De grand matin, le Qâdhî suprême alla prendre de ses nouvelles. On lui répondit qu'il était mort. Cette circonstance étonna fort le Qâdhî, car la veille, lorsqu'il avait rencontré le doyen, celui-ci était plein de santé, nullement indisposé, ni aucunement malade.

XIII.

Un autre compagnon, d'une raison, d'une extraction et d'un mérite distingués m'a raconté que le khalife de Baghdâd, ayant ouï parler du seigneur Râschid ad-dîn ainsi que de la science et des talents

que Dieu lui avait départis, réunit un millier de docteurs, tant de l'Orient que de l'Occident, savants versés dans la scolastique, la théologie, les mathématiques, la logique, les sciences naturelles, la métaphysique, etc. etc., et leur dit : « Vous battrez cet homme et vous anéantirez ses arguments; sinon, n'attendez plus de moi ni traitements ni pensions. » Puis, sur ce nombre de mille, il fit un choix de cent docteurs, parmi lesquels il en élut dix; d'entre ces dix, enfin, il choisit un seul docteur, nommé Scharîf al-Balâṭ, qui connaissait les sept sciences[1], les rudiments[2], la théologie, sans compter les belles-lettres, les sciences naturelles, etc. Bref, c'était en toute branche le premier de son temps. Il dit au khalife : « Je me charge de détruire les arguments de cet homme et de le terrasser. » Le khalife écrivit alors au seigneur Râschid ad-dîn une lettre dans laquelle il posait des questions difficiles à résoudre[3], et il la lui envoya par l'intermédiaire de Scharîf al-Balâṭ. Les neuf autres docteurs l'accompagnèrent par son ordre afin de témoigner qui des deux serait victorieux ou vaincu. Scharîf al-Balâṭ parvint à Alep. Le seigneur Râschid ad-dîn se trouvait en ce moment à Maṣyâf. Il dit à ses compagnons : « Apprenez que

[1] C'est-à-dire, la logique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique, la physique et la métaphysique. Conf. *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn*, trad. de Slane, III, 123.

[2] On entend par là la jurisprudence, les traditions et en général les sciences qoraniques. Conf. *Iṣṭilâhât al-Fonoûn*, édition Sprenger, voce اصول.

[3] Mot à mot : difficiles à y plonger.

le khalife nous envoie de Baghdâd un ambassadeur qui se propose de disputer avec nous. C'est Scharîf al-Balâṭ, et il est accompagné de neuf autres docteurs de haut mérite. Cette nuit ils sont à Alep, et tel jour ils arriveront chez nous. » Quand ils furent arrivés, au jour dit, Râschid ad-dîn les logea dans une demeure digne de leur rang et leur envoya de la vaisselle neuve, de l'argent et des moutons en vie, comme il l'avait fait précédemment pour les autres docteurs. Trois jours après, il leur donna audience. Les ambassadeurs remirent la lettre du khalife entre les mains du seigneur Râschid ad-dîn; mais au lieu de l'ouvrir et de la lire, Râschid ad-dîn la laissa cachetée telle qu'elle était, et néanmoins leur en indiqua le contenu depuis la première ligne jusqu'à la dernière. Puis il leur dit : « Nous répondrons par écrit à tout ce que nous demande le khalife. » Ensuite, regardant Scharîf al-Balâṭ, il ajouta : « Allons, pose-nous les questions que tu as en réserve. » — « Je veux, répondit celui-ci, t'interroger[1] sur plusieurs points : je commencerai par Adam, pour arriver jusqu'à notre époque. » — « Et de quel Adam parles-tu? interrompit Râschid ad-dîn, du premier Adam, ou du second, ou du troisième, ou du quatrième, ou du cinquième, ou du sixième, ou du septième, ou du huitième[2]? » — « Maître, dit Scharîf al-Balâṭ, je ne con-

[1] Notre auteur dit اريد اسألك, sans faire suivre اريد de انْ : c'est chez lui un usage constant. Cf. un exemple analogue : ارادوا يكلّمون, *Fakhrî*, éd. Ahlwardt, p. 96.

[2] Râschid ad-dîn fait allusion à la croyance ismaélienne que plu-

nais qu'un seul Adam, le père des hommes, celui dont mention est faite dans le Koran.» — «Cet Adam-là, reprit Râschid ad-dîn, est le dernier des Adams, ce n'est pas le premier.» — «En connais-tu donc un autre, mon maître?» continua Scharîf al-Balâṭ. — «Certes, dit-il, j'en connais trois cent soixante, et sur n'importe lequel d'entre eux tu m'interroges, je suis prêt à te répondre, ainsi que sur les peuples qui se sont succédé les uns aux autres, aussi bien que sur leurs religions et leurs croyances, jusqu'à la fin du cycle de chaque Adam alors que commence le cycle d'un autre Adam, son successeur.» — «Je ne sais rien de tout cela,» reprit Scharîf al-Balâṭ. — «Peux-tu, dit Râschid ad-dîn, m'opposer quelque argument qui démontre la fausseté de cette assertion?» Alors Scharîf al-Balâṭ produisit tout ce qu'il avait de plus fort en fait d'arguments et de preuves. Mais le Seigneur les mit à néant et les détruisit par des ripostes irréfutables, et il en fit comme une poussière qui se disperse de tous côtés. Puis il pria les compagnons de Scharîf al-Balâṭ d'entrer en lice pour le soutenir. Et quand ni lui ni eux ne surent plus que dire, il leur fit témoigner que Scharîf al-Balâṭ avait eu le dessous, et qu'il n'était pas de force à se mesurer avec lui. Après quoi, il dit à Scharîf al-Balâṭ : «Nous

sieurs générations de génies se sont succédé sur la terre avant l'apparition de l'homme, à chacune desquelles a présidé un Adam. Les Druzes n'admettaient que trois Adams, dont le dernier, appelé *Adam l'oublieux*, correspond à l'Adam de la Bible. Râschid ad-dîn en compte un peu plus bas trois cent soixante.

discuterons ensemble, toi et moi, sur tout ce que tu demanderas toi-même, en fait de propositions jugées par toi insolubles; tu déploieras tous tes moyens, tout ce que comportent tes facultés, et nous nous enfoncerons ensemble dans toutes les sciences que tu voudras, dans tout sujet qu'il te plaira, et cela pendant plusieurs jours consécutifs, dans des séances successives, jusqu'à ce que tu aies épuisé tes forces et que tu sois parvenu à la limite de tes efforts. » Là-dessus ils se retirèrent, après avoir été submergés dans les flots de son savoir et dominés par sa dialectique. Tous les jours il les fit venir, et ils ne cessèrent, eux de proposer les questions qui leur venaient à l'esprit, le seigneur Râschid ad-dîn de les enfermer dans les dilemmes les plus étroits, de battre leur chef par des arguments péremptoires et de les battre eux-mêmes, jusqu'à ce qu'enfin Scharîf al-Balâṭ fût réduit au silence, que le feu de son éloquence fût éteint, que ses étincelles même fussent étouffées, que s'amoncelassent les nuages de son esprit et que sa langue s'embarrassât, que ses forces le trahissent et que l'abandonnât toute énergie[1], qu'il ne lui restât

[1] Les leçons وصفى (وصفا) et وعزت du ms. pourraient faire croire que l'auteur oppose la défaite de Scharîf al-Balâṭ à la victoire de Râschid ad-dîn, et qu'il a voulu dire (je traduis littéralement) : « Scharîf al-Balâṭ fut réduit au silence, son feu s'éteignit, ses étincelles disparurent; tandis que les nuages (de Râschid ad-dîn) se dissipaient, son discours (de Scharîf al-Balâṭ) s'embarrassait; tandis que sa puissance (de Râschid ad-dîn) s'exaltait, sa force (de Schârif al-Balâṭ) faiblissait, etc. » Mais, dans ce cas, le parallélisme ne serait pas rigoureux. En effet, il faudrait que, dans la phrase وخمدت ناره وتوارى شراره,

plus d'entre ses compagnons personne qui pût le secourir. Tous témoignèrent de sa faiblesse et de son impuissance, et le seigneur Râschid ad-dîn leur fit signer une attestation portant que leur chef s'était vu fermer toute issue. Puis il leur dit : « Vous savez que nous ne vous avons présenté aucun aliment, pour vous nourrir, ni aucune boisson, sorbets ou eau pure, pour vous désaltérer. En échange, nous vous avons fourni l'argent pour que vous l'employiez à vous procurer les aliments, les boissons et les fruits que vous vouliez. Vous n'avez touché à aucun de nos mets depuis votre arrivée ici jusqu'à ce moment-ci, où nous allons nous séparer. »

— « Nous le savons, » répondirent-ils.

— « Écrivez cela, continua Râschid ad-dîn, et faites de cet écrit deux copies, l'une dont prendra connaissance le khalife, et que vous emporterez avec vous, l'autre que nous conserverons. » Ils obéirent, et Râschid ad-dîn leur confia alors sa réponse à la lettre du khalife. Sur ce, ils lui firent leurs adieux et s'en retournèrent. Quand ils furent parvenus à Alep, leur chef, Scharîf al-Balâṭ, mourut. Ils l'enterrèrent, et continuèrent leur route vers Baghdâd. Là ils firent au khalife un récit détaillé de ce qui s'était passé

تواری شراره se rapportât à Râschid ad-dîn; et alors on devrait supposer pour تواری le sens de « jaillir », que ne lui donnent pas les dictionnaires. En outre, dans les propositions suivantes, Râschid ad-dîn serait cité le premier, tandis qu'il viendrait en dernier dans le membre de phrase précité. Voilà les raisons qui m'ont fait corriger صفق en طفقا, qui signifie « flotter » (un objet sur l'eau, un nuage dans les airs), عجزت en عجزت, et attribuer toute la phrase à Scharîf al-Balâṭ.

entre eux et le seigneur Râschid ad-dîn, témoignèrent qu'il n'avait pas son pareil au monde, et lui apprirent la mort de Scharîf al-Balâṭ. Le khalife, après lui avoir payé son tribut de regrets, ajouta que sans doute il était mort empoisonné. Mais les ambassadeurs exhibèrent alors leur attestation. Et quand le khalife en eut pris connaissance et eut vu qu'ils déclaraient n'avoir ni mangé ni bu chez le Seigneur pendant toute la durée de leur séjour auprès de lui, il s'écria : « C'est là un homme à qui Dieu donne son assistance, qu'il a élu parmi toutes ses créatures, auquel il communique ses secrets les plus cachés et ses mystères les plus impénétrables, et qu'il a favorisé du don de miracles. Scharîf al-Balâṭ se flattait de le terrasser! C'est pour le punir d'une telle audace que Dieu l'a fait mourir. » Le khalife lut ensuite la réponse envoyée par le seigneur Râschid ad-dîn et la tendit aux docteurs, aux savants et autres personnes de l'assistance. Ils sentirent leur raison se confondre en présence de ces réponses où les preuves les plus persuasives s'unissaient à des axiomes évidents, à des dilemmes frappants et s'imposant par leur vérité manifeste, tels que l'intelligence des plus profonds philosophes s'élance en quelque sorte au-devant d'eux, et qu'ils dissipent les ténèbres du doute par la lumière de la certitude.

Et louange soit à Dieu, maître de l'univers!

XIV.

Plusieurs compagnons véridiques m'ont raconté

le fait suivant : Lorsque le seigneur Râschid ad-dîn fit reconstruire la citadelle de Roṣâfah, à côté de l'endroit où elle se trouvait primitivement, et choisit pour cela l'emplacement qu'elle occupe aujourd'hui [1], un énorme rocher se montra au sommet de la citadelle. On le tira avec des cordes et sur des poutres, sans réussir à l'ébranler. Pendant des jours on mit en œuvre tous les artifices, on multiplia les travailleurs; tous leurs efforts furent impuissants à le mouvoir. Enfin le seigneur Râschid ad-dîn arriva à Roṣâfah. Il alla se poster près du rocher, tandis que les ouvriers s'épuisaient en vaines tentatives pour le remuer, et, leur ayant commandé de s'en écarter et de s'éloigner, il fit retirer les cordes et les poutres et ordonna à l'architecte de maçonner deux pierres à une certaine distance l'une de l'autre, de façon que le rocher pût glisser sur elles. Puis regardant un des assistants, il lui dit : « Monte ici m'aider. » L'homme alla se placer d'un côté, le Seigneur se tint de l'autre, et tous deux ils tirèrent le rocher. Aussitôt, le rocher vacilla, par la permission du Très-Haut, et vint glisser sur les deux pierres maçonnées, avec la même précision que si la main de l'architecte l'eût conduit, d'un mouvement égal et mesuré. L'intervalle des deux pierres [ainsi recouvertes] se trouva donc former une voûte dans les murs de la nouvelle forteresse. Et, de nos jours encore, les habitants en font leurs commodités.

[1] Ce détail était inconnu.

XV.

Beaucoup de compagnons nous ont encore rapporté ceci : Le seigneur Râschid ad-dîn était en route pour Khawâbî[1] alors qu'on en démolissait les anciens murs pour les reconstruire. Ce jour-là, les démolisseurs en étaient au seuil de la porte du fort (c'était sous cette dalle qu'était placé le talisman), et ils allaient le desceller de terre. Le seigneur Râschid ad-dîn dépêcha un exprès pour les en empêcher jusqu'à ce qu'il fût arrivé en personne. L'exprès les joignit et leur transmit cet ordre. Les ouvriers sursirent donc à l'enlèvement de la dalle et la laissèrent en état. Quand le seigneur Râschid ad-dîn fut arrivé, il leur dit : « Si vous aviez ôté cette dalle, vous auriez endommagé le talisman qu'elle recouvre, et il n'aurait plus été possible à personne d'habiter cet endroit à cause des serpents. » Puis il ordonna de soulever un coin de la dalle, et quand on l'eut soulevée d'une demi-coudée environ, on aperçut au-dessous un serpent d'airain. Une fois que tout le monde l'eut regardé et en eut constaté *de visu* la présence, Râschid ad-dîn fit replacer la dalle comme elle était. Dès lors on sut où se trouvait le talisman, ce qu'on ignorait auparavant.

XVI.

Un compagnon d'une entière véracité nous a in-

[1] Sur cette forteresse, voir Edrici, t. I, p. 359. Elle est située sur une montagne voisine de celle de Qadamoûs, sur la côte de Syrie.

formé que Noùr ad-dìn, mort pour la foi, envoya au seigneur Râschid ad-dìn un ambassadeur escorté de dix grands d'État. Le seigneur Râschid ad-dìn était alors à Kahf. Il dit à l'un de ceux qui se trouvaient auprès de lui : « Va et annonce au corps de garde de la porte que dans une heure un ambassadeur se présentera. Qu'on ne l'inquiète pas et qu'on le laisse monter avec ceux qui l'accompagnent. » Làdessus, le seigneur Râschid ad-dìn alla seul s'asseoir au haut d'un des bastions du fort, en face de la porte. Lorsque l'ambassadeur fut arrivé avec son escorte, et qu'ils eurent monté à la citadelle, voyant le seigneur Râschid ad-dìn assis en cet endroit, ils se moquèrent de lui et de ses vêtements. [L'un] d'eux assura même [que ses troupeaux de bœufs valaient plus] que Râschid ad-dìn avec toutes ses forteresses. Dès qu'ils furent en sa présence, Râschid ad-dìn leur dit : « Vous vous moquez de nous et de nos vêtements. Vous prétendez que vos effets valent plus que les nôtres, et même que nos citadelles. Un tel, parmi vous, assure que ses bœufs ont plus de prix que notre personne avec toutes nos forteresses. » Puis il récita ces vers :

Je porte des vêtements qui ne valent pas une obole[1] ;
Mais ils cachent une âme qui éprouve rudement les hommes.
Vos vêtements sont brillants comme le jour ; au-dessous il n'y a que ténèbres.

[1] Il y a dans le texte ce que les grammairiens appellent قلب الاضافة : les mots دون قيمتها فلس sont pour قيمتها دون فلس.

Mes vêtements sont comme les ténèbres; mais ils couvrent un soleil.

Alors ils avouèrent leur faute, et rougissant et pâlissant tour à tour de honte, ils s'acquittèrent de leur message et s'en retournèrent sur-le-champ, pleins du remords de ce qu'ils avaient fait.

XVII.

Un certain noṣaïrî (or, on sait que les noṣaïris sont les ennemis du seigneur Râschid ad-dîn, et c'est le vrai mérite seul qui obtient le témoignage des ennemis), un certain noṣaïrî, dis-je, habitant de la ville de ʿOllaïqah[1], qui était venu en compagnie du Qâḍhî, et dans la société duquel je me trouvai, me raconta le fait suivant, comme j'avais amené dans la conversation le nom du seigneur Râschîd ad-dîn : « Deux noṣaïris, me dit-il, virent un jour Râschid ad-dîn près de la citadelle de ʿOllaïqah; ils étaient, poursuivit-il, sur le sommet d'une montagne en face de la citadelle. L'un d'eux dit à l'autre : « N'est-ce pas là le seigneur Râschid ad-dîn, le prince des montagnes? » — « En effet, répondit l'autre. Si deux hommes seulement fondaient sur lui et lui enlevaient son cheval et ses armes, il périrait sûrement et avec lui tous les siens. » Quand le seigneur Râschid ad-dîn fut rentré à la citadelle, il envoya une troupe contre ces deux individus pour s'en saisir et les lui amener. L'un deux s'enfuit; l'autre fut pris et conduit en

[1] Ce passage montre que ʿOllaïqah était aux mains des noṣaïris, à l'époque où écrivait notre auteur.

présence de Râschid ad-dîn : « Malheureux ! lui dit-il, n'as-tu pas parlé de telle et telle chose avec ton compagnon ? » Puis, lançant contre lui un citron qui se trouvait à sa portée, il ordonna de le chasser au plus vite. »

XVIII.

Un compagnon m'a raconté que le seigneur Râschid ad-dîn, par une nuit de neige abondante, sortit du fort de Maṣyâf, monta à cheval et, ne prenant qu'un homme avec lui, gravit le sommet d'une haute montagne. Là se trouvait un tumulus de pierres. Il ordonna à son compagnon de tenir son cheval et de rester à l'écart. Auparavant déjà, plusieurs Rafîqs ayant ouï dire que le seigneur Râschid ad-dîn montait fréquemment la nuit sur le sommet des montagnes, beaucoup d'entre eux s'imaginaient qu'il y enterrait des trésors : telle était la pensée qu'ils nourrissaient en secret. Le seigneur Râschid ad-dîn leur avait dit un jour : « Vous avez de mauvaises pensées contre moi, et voilà en quoi elles consistent. » Ils en étaient restés tout penauds. Or, le compagnon de Râschid ad-dîn eut la même pensée. Cependant le seigneur Râschid ad-din s'assit près du tumulus et y resta jusqu'à la fin de la nuit. Après quoi il remonta à cheval et descendit à Maṣyâf. L'homme, persuadé qu'il avait caché un trésor dans le tumulus, eut l'idée d'y retourner plus tard, se disant que peut-être il verrait quelque trace qui confirmerait ses soupçons. Quand le seigneur Râschid

ad-dîn fut rentré à la citadelle, il dit à l'homme : « Ô un tel! j'ai oublié une de mes pantoufles en cet endroit. Retournes-y et apporte-la-moi. » Ce discours concordait à propos avec les désirs de l'homme. Il retourna donc sur ses pas, s'en fut à l'endroit susdit, et y trouva la pantoufle; mais il ne vit pas la moindre trace. Il prit la pantoufle et la rapporta au Seigneur. « Eh bien! lui dit Râschid ad-dîn, tes soupçons à notre égard ont-ils cessé? » Et il lui répéta tout ce qu'il avait eu dans l'esprit. « Seigneur! s'écria l'homme, j'ai péché et je t'en demande pardon. Je viens à Dieu repentant de ma faute. » — « Que Dieu te pardonne ce qui s'est passé, » répondit le Seigneur.

XIX.

Plusieurs compagnons véridiques nous ont raconté que le seigneur Râschid ad-dîn demeura quelque temps à Qadamoûs. Très-souvent, pendant la nuit, il montait au sommet des montagnes : là, son écuyer tenait son cheval et restait à distance. Une nuit pourtant, il s'enhardit jusqu'à s'approcher de Râschid ad-dîn en sorte qu'il pût le voir. Un moment après, voici qu'une traînée de lumière, s'étendant du ciel à la terre, vint envelopper le seigneur Râschid ad-dîn. Puis un oiseau vert aux grandes ailes s'abattit devant lui, au milieu de cette lumière, et ils entamèrent une conversation qui dura jusqu'à la fin de la nuit. Après quoi, l'oiseau s'envola et la lumière disparut. Le seigneur Râschid ad-dîn se leva et vint remonter à cheval. L'écuyer lui fit part de

ce qu'il avait vu et l'interrogea au sujet de cet oiseau : « C'est, répondit-il, le seigneur Hasan[1] qui vient nous demander assistance. »

XX.

Nous tenons d'un compagnon que le seigneur Râschid ad-dîn se rendant de Qadamoûs à Maṣyâf avec une escorte, un grand serpent se montra sur la route. Les gardes se précipitèrent sur lui pour le tuer; mais le seigneur Râschid ad-dîn les en empêcha et leur dit : « Ce serpent est Fahd ben al-Haïṭiyyah[2] : sa métamorphose est son purgatoire, car il était chargé de péchés. Ne le délivrez pas de sa condition. »

XXI.

Un compagnon nous a rapporté que le seigneur Râschid ad-dîn vit à Kahf un singe que faisait danser un vagabond. « Prends ce dînâr, dit-il à quelqu'un de son entourage, et donne-le à ce singe. » Le singe prit le dînâr, se mit à le tourner en tous sens et à le regarder longuement [puis il expira soudain].

[1] Sans doute Hasan 'ala Dhikrihissalâm, soi-disant Imâm des Assassins de Perse. Hasan était mort avant l'arrivée au pouvoir de Râschid ad-dîn. Aussi soupçonné-je une erreur de copiste dans le verbe لننصره; il faut sans doute lire لننظره « pour que nous le voyions », c'est à-dire « pour nous rendre visite ». Le fait que Hasan vient sous forme d'un oiseau prouve qu'il était mort effectivement.

[2] Ce Fahd est évidemment le Ra'ïs Fahd qui, ligué avec le fils du prédécesseur de Râschid ad-dîn, avait fait assassiner l'usurpateur du titre de grand maître dont nous avons déjà parlé. Cf. Introd., p. 359.

Son maître commença à gémir et à se lamenter : « Avec quoi ferai-je vivre ma famille, à présent, » disait-il. — « Demandez-lui combien il l'a payé, » ordonna le seigneur Râschid ad-dîn. — « Cent dirhams, » répondit le vagabond. Râschid ad-dîn lui fit compter cent dirhams. « Au nom de celui qui t'a donné ce haut rang et qui t'a élevé à cette dignité, dit le vagabond après avoir pris la somme, je te conjure de m'expliquer la cause de la mort de mon singe. » — « Ce singe, repartit le Seigneur, était jadis un roi, et ce dînâr était frappé à son nom. Quand il l'a vu, Dieu l'a fait se souvenir de sa puissance passée et lui a montré sa dégradation, le degré d'avilissement et d'humiliation où il était tombé. La violence du chagrin l'a tué. »

XXII.

Un vieux compagnon m'a raconté qu'une colombe, entrée en volant par la fenêtre, vint se poser devant le seigneur Râschid ad-dîn et se mit à circuler sur le tapis et à roucouler. Le Seigneur Râschid ad-dîn, puisse Dieu nous rendre ses bénédictions! dit, à sa vue : « Appelez un tel, fils d'un tel. » Et quand celui-ci fut présent : « Cette colombe est à toi? » lui demanda le seigneur Râschid ad-dîn. — « Oui, Seigneur, » répondit-il. — « Cette colombe, dit le Seigneur, se plaint à nous de toi. Je fais serment que si tu recommences à tuer ses petits, le feu du bûcher te consumera avant le feu de la colère divine. » — « Pardon, Seigneur! » s'écria l'homme. Puis il jura

de ne plus jamais égorger de colombes, ni d'en manger, ni de leurs petits, après ceux-là.

XXIII.

Un compagnon m'a appris que le seigneur Râschid ad-dîn étant à Maṣyâf, le boucher se disposa à sacrifier un tout jeune[1] taureau. Le taureau rompit ses entraves, prit dans sa bouche le couteau du boucher, et s'enfuit, sans que personne pût le rejoindre. « Ne cherchez pas à l'égorger, dit le seigneur Râschid ad-dîn, il a déjà été sacrifié sept fois en ce même endroit. » Et il fit prêter serment au maître du taureau.

XXIV.

Un compagnon véridique m'a informé qu'un individu vint un jour trouver le seigneur Râschid addîn, alors dans un certain village, pour le consulter au sujet de questions difficiles. Il montait une jument qui était tout ce qu'on peut voir de plus beau. Lorsqu'il fut à quelque distance, il mit pied à terre; aussitôt la jument s'échappa et courut à Râschid ad-dîn. Ses yeux versaient des larmes et elle commença à se frotter le museau contre la terre. Et Râschid ad-dîn lui disait : « Oui, oui, allons[2] ! » Pendant ce temps, son maître portait les yeux de l'un à l'autre, tout ef-

[1] Le mot قُرْقُش, écrit aussi قرقوس et قرقوص, signifie le petit d'un animal quelconque, et particulièrement du chien. Cf. le *Lexique* de Castell, *s. v.*

[2] La formule بسم الله correspond tout à fait à notre « allons ! » On l'emploie pour engager quelqu'un à faire une chose quelle qu'elle soit.

faré de ce qu'il voyait. Et Râschid ad-dîn la flattait, et lui disait : « Oui, nous nous occuperons de ton affaire, retourne vers ton maître. » Enfin elle retourna près de son maître; mais un moment après, elle mourut. « Seigneur, dit le maître, je viens de voir quelque chose de plus étrange que ce sur quoi je venais t'interroger. Je t'en conjure par celui qui t'a donné un si haut rang, apprends-moi ce que signifie la mort de cette jument et dis-moi pourquoi elle est morte. » — « C'est une chose que tu ne parviendrais pas à comprendre. » — « Fais-moi la grâce de me l'expliquer, je t'en supplie, » reprit l'autre. — « Eh bien! dit Râschid ad-dîn, cette jument était la fille d'un certain roi; elle est venue se plaindre de toi auprès de nous, faisant entendre que tu la maltraitais et que tu usais envers elle de violence et de dureté. Elle m'a prié d'implorer Dieu pour qu'il la délivrât de toi. »

XXV.

Un compagnon m'a raconté qu'un homme vint de Baghdâd, qui faisait métier d'entrer dans un feu allumé par lui, sans en éprouver la moindre atteinte. Quand il arriva dans les possessions du seigneur Râschid ad-dîn, on lui conseilla de se présenter à lui. Il suivit ce conseil et prétendit, en effet, devant Râschid ad-dîn qu'il entrerait dans les flammes et qu'elles ne le consumeraient point. Le seigneur Râschid ad-dîn le traita avec honneur, le mit à son aise, puis l'envoya dès le lendemain matin au bain. Il fit prévenir le baigneur d'avoir à le frotter con-

sciencieusement, quand il le laverait, avec un tampon de foin et du savon. Puis il ordonna qu'on enlevât tous ses vêtements lorsqu'il s'en serait dépouillé et qu'on les lui apportât. En échange, il envoya pour cet individu un habillement complet de toile de coton[1]. On exécuta ces ordres, et quand l'homme sortit du bain et demanda ses vêtements, on lui répondit qu'ils avaient été donnés au blanchisseur, et on lui fit revêtir les autres effets. Ensuite on l'amena au seigneur Râschid ad-dîn. Celui-ci lui fit servir un repas dont il mangea à son appétit; puis il se lava les mains. Le seigneur Râschid ad-dîn lui dit alors : « Tu as prétendu que tu entrerais dans le feu; ne nous divertiras-tu point par quelque expérience de ce genre? » — « Je veux mes habits, » dit l'homme. — « Ta vertu incombustible serait-elle donc dans tes habits et non dans ta personne? » repartit Râschid ad-dîn. Donc, nous ne te ferons entrer ni dans l'eau bouillante, ni dans les flammes; mais nous t'enfermerons dans un réduit et on y allumera du feu. » Qui fut dit fut fait. Le corps du misérable se consuma dans le feu terrestre, sauf ses deux mains, et son âme fut précipitée dans le feu de l'enfer. Ensuite, le seigneur Râschid ad-dîn écrivit au gouverneur [de Baghdâd] et joignit ces restes à la lettre.

[1] Le قماش est une étoffe de coton rouge. On en importe de grandes quantités en Russie. Le mot a passé en russe, sous la forme *koumâtch*.

XXVI.

Un compagnon m'a raconté qu'un personnage de Roṣâfah portait une amitié sans bornes au seigneur Râschid ad-dîn. Le fils de cet homme, au contraire, ne pouvait souffrir Râschid ad-dîn, et son cœur n'éprouvait pour lui que de la répulsion. Cette circonstance désolait Râschid ad-dîn aussi bien que le père. Et plus le père s'efforçait de le ramener à des sentiments plus tendres et de faire pencher son cœur vers Râschid ad-dîn, plus sa répulsion augmentait. Enfin, désespérant d'y parvenir, il se plaignit au seigneur Râschid ad-dîn. Le Seigneur lui dit : « Viens ici avec lui, demain. » L'homme obéit, et tous deux se présentèrent chez Râschid ad-dîn, le saluèrent, et restèrent debout devant lui. Râschid ad-dîn regarda le jeune homme et lui dit : « Va à tel endroit, tu arriveras auprès d'un tumulus de pierres. Approche et crie : « Ô un tel fils d'un tel! un tel te prie de sortir d'où tu es, et d'entrer dans ce sac afin que je te porte auprès de lui et qu'il te délivre de ta condition présente. » Alors un grand serpent entrera dans le sac. N'en sois pas effrayé, mais ferme sur lui le haut du sac et apporte-le-nous. » Le jeune homme répondit : « Seigneur, j'ignore en quel endroit se trouve le tumulus. » Alors Râschid ad-dîn lui donna pour guide quelqu'un qui connaissait le tumulus et en savait l'endroit. Le jeune homme s'avança vers le tas de pierres et cria : « Ô un tel fils d'un tel! le

seigneur Râschid ad-dîn m'envoie vers toi» (puis il répéta ce qu'on lui avait recommandé de dire). Un grand serpent, effrayant d'aspect, sortit du tumulus et entra dans le sac. Quand le jeune homme eut ficelé le sac sur le serpent et voulut le charger, il ne put même l'enlever de terre. Son compagnon l'y aida, et il fit ainsi quelques pas. A ce moment, son instinct pervers lui souffla[1] qu'il était inutile de porter le serpent à celui qui l'avait envoyé, et qu'il y avait dans cet acte une sorte de folie et d'insanité. Aussitôt le serpent devint si pesant que, pliant sous le poids, il tomba à genoux et ne put se relever. Il appela à son aide son compagnon. «Jette-le à terre,» lui dit celui-ci. — «Je ne puis,» répliqua-t-il. Alors son compagnon le rejoignit et le débarrassa du sac. Le jeune homme reconnut que ce qui lui arrivait devait être une conséquence de ses mauvaises pensées; puis il se mit à réfléchir : «Celui, se dit-il, à qui a obéi le serpent, qui savait que le serpent se trouvait en cet endroit, sur l'ordre de qui le reptile

[1] Mot à mot «son âme lui parla, l'entretint». Cette expression est toujours prise en mauvaise part; on l'emploie sous la forme حدّثته نفسه ou حدّث نفسه, avec ب de la chose. Ainsi, nous lisons, Maçoudi, *Prairies d'or*, édit. Barbier de Meynard, VIII, 341, 3 lignes avant la fin : ما تُحَدِّثه به نفسه «ce que son âme lui inspire», c'est-à-dire «jusqu'où va son ambition»; Kosegarten, *Chrest.*, p. 15, six lignes avant la fin : ما احدّث نفسى بخيانة «je ne médite pas une trahison»; *Fakhri*, éd. Ahlwardt, p. 156, quatre lignes avant la fin : يحدّث نفسه بالخلافة «il méditait de s'élever au khalifat;» Baïdhâwi, éd. Fleischer, I, p. 23, l. 19: وخدعتهم انفسهم حيث حدّثتهم بالامانى الفارغة «leurs âmes les trahissent en leur suggérant de vains espoirs.»

est sorti à ma voix, en s'entendant appeler par le nom que j'ai prononcé, déférant à son commandement et se confiant volontairement à lui et à moi qui venais de sa part et qui étais son messager, celui-là est assurément l'être le plus rapproché du Dieu Très-Haut, le plus en honneur auprès de lui, le plus considérable par son pouvoir, le plus illustre par son rang et le plus élevé en dignité. » A ce moment, son compagnon l'aida à recharger le serpent. Et voilà qu'il était devenu extrêmement léger. Et chaque fois qu'une pensée malveillante traversait l'esprit du jeune homme, le serpent commençait à peser; et quand cessaient les inspirations mauvaises de son cœur, le serpent s'allégeait. Enfin ses doutes et ses incertitudes s'évanouirent, et une entière conviction s'établit dans son cœur. Il arriva auprès du seigneur Râschid ad-dîn, et celui-ci lui commanda de délier le sac. Dès qu'il l'eut fait, le serpent se mit en mouvement, et, venant poser sa tête sur la pantoufle du Seigneur, il y expira. Le seigneur Râschid ad-dîn, s'adressant à ses compagnons, leur dit : « Ce serpent était un tel fils d'un tel. Dieu l'avait transformé et emprisonné dans le tumulus depuis cinq cents ans. Aujourd'hui Dieu l'a délivré. »

Quant au jeune homme, son amitié pour le seigneur Râschid ad-dîn devint des plus sincères.

XXVII.

Un compagnon m'a raconté que plusieurs grands personnages... et chefs de la montagne vinrent trou-

ver le seigneur Râschid ad-dîn à Maṣyâf avec le désir de s'enrôler dans ses compagnies et de se placer sous ses ordres, ainsi que leur tribu, en sorte que les ennemis de Râschid ad-dîn devinssent leurs ennemis, ses amis, leurs amis, qu'ils combattissent quiconque lui ferait la guerre et fussent en paix avec ses alliés. Ces chefs étaient au nombre de dix. Le seigneur Râschid ad-dîn les reçut dès le matin. Ils le saluèrent l'un après l'autre, et à chacun Râschid ad-dîn retourna son salut. L'un d'eux s'appelait Schaïbân. Or, quand ce Schaïbân fut introduit auprès du seigneur Râschid ad-dîn, il observa que le soleil pénétrait par le store et venait se jouer sur le tapis devant Râschid ad-dîn : il salua donc, mais avec l'intention d'adresser son hommage au soleil et non à Râschid ad-dîn. Le seigneur Râschid ad-dîn ne lui rendit point son salut. Puis tous se retirèrent et s'en furent à l'hôtel des visiteurs[1]. Trois jours après, Râschid ad-dîn écrivit sur une feuille de papier les noms de ceux qui l'avaient salué et leur envoya à chacun une robe d'honneur; mais il ne mentionna pas Schaïbân et ne lui envoya rien. Il recommanda au serviteur qu'il chargea de distribuer les cadeaux de lire à haute voix les noms et de donner à chacun la robe qui lui était destinée d'après la liste. Lorsque celui-ci eut apporté les cadeaux et proclamé les noms, quand il eut remis à chacun la robe qui lui revenait, comme Schaïbân restait les mains vides, ses compa-

[1] دار الضيافة n'est donné qu'avec le sens «d'hospice» dans le dictionnaire de Kazimirski.

gnons en firent l'observation : « Nous sommes dix, mais nous ne voyons que neuf robes, dirent-ils. Si le dixième part sans cadeau, il sera blessé dans son amour-propre. » Le serviteur se rendit chez le seigneur Râschid ad-dîn et lui répéta ces paroles. « Va trouver Schaïbân, répondit-il, et dis-lui de demander une robe d'honneur au soleil, puisque c'est le soleil qu'il a salué et non pas nous. » Le serviteur revint auprès de Schaïbân, lui transmit le message et, les quittant, s'en retourna. Les compagnons de Schaïbân l'interrogèrent alors : « Dis-nous ton cas, Schaïbân, et conte-nous ton affaire. » — « Eh bien! répondit-il, j'avais salué le soleil au lieu de saluer Râschid ad-dîn, voilà pourquoi il ne m'avait pas rendu mon salut. Maintenant, soyez témoins, compagnons, que je me repens devant Dieu de la mauvaise pensée que j'ai eue alors, et priez-le de me pardonner et de ne pas me punir pour cette faute, pour ce crime : c'est en toute sincérité que je deviens l'allié et l'ami de cet homme; j'ai reconnu et acquis la conviction que Dieu lui découvre les choses cachées et qu'il lui dévoile les plus profonds mystères, tout ce que cèlent les esprits et dissimulent les cœurs. » — « Telle est bien notre croyance, ajoutèrent ses compagnons : obtenir son amitié, voilà le comble de nos vœux et notre désir le plus ardent. » Tandis qu'ils devisaient ainsi, la robe d'honneur fut apportée pour leur camarade Schaïbân. Cela les satisfit et apaisa leurs cœurs. Et, de son côté, le seigneur Râschid ad-dîn agréa leur compagnon Schaï-

bân. Ils partirent pleins de gratitude envers Râschid ad-dîn.

XXVIII.

Un affilié m'a raconté que le seigneur Râschid ad-dîn étant dans la citadelle de Kahf dit à ses intimes : « Ici sera construite une grande mosquée, et tel et tel y prêcheront. » Puis il ajouta : « A cette époque, il vous faudra user de dissimulation. » La mosquée a été en effet construite à l'endroit indiqué.

XXIX.

Un affilié me disait que lorsque le seigneur Râschid ad-dîn chargeait quelqu'un d'une mission quelconque concernant les intérêts de la secte[1], il informait ses compagnons par avance de l'issue de la mission. « Priez, mes compagnons, disait-il par exemple, pour l'âme de votre camarade un tel : il vient d'être tué à cette heure, dans tel endroit. » Ou bien encore il leur rapportait tout ce qui arrivait à son émissaire, et tout ce qu'il faisait. Et quelques jours après, les nouvelles parvenaient ; on les faisait circuler, et elles se trouvaient conformes au dire du seigneur Râschid ad-dîn et à la description qu'il avait donnée de ses actes. Il faisait aussi savoir à ses compagnons si l'émissaire revenait sain et sauf, et quel jour il serait de retour. Au jour dit, l'émissaire arrivait, comme il l'avait prophétisé.

[1] Sur ce sens de جهاد, cf. page 408, note 2.

XXX.

Un affilié m'a rapporté le fait suivant, qu'il tenait d'habitants de Qadamoûs. La maison où logeait le seigneur Râschid ad-dîn, à Qadamoûs, était pourvue d'une grande fenêtre. Si quelqu'un de la communauté voulait entreprendre quelque chose, il venait se poster en face de la fenêtre et s'y tenait, songeant à son affaire. Le serviteur du seigneur Râschid ad-dîn sortait et disait à l'homme : « Ton affaire réussira par la volonté de Dieu, qu'il soit exalté et glorifié ! » L'homme partait et s'occupait aussitôt de son affaire, dont Dieu Très-Haut aplanissait les voies, en sorte qu'elle réussissait. Ou bien le serviteur disait : « Abandonne ton projet; il ne peut s'accomplir. » On renonçait alors à la chose projetée et on ne tentait pas de la réaliser.

XXXI.

Beaucoup de compagnons m'ont rapporté cette prophétie que fit le seigneur Râschid ad-dîn : « Telle forteresse sera prise ; mais Maïnaqah, Kahf et Qadamoûs resteront entre vos mains. Quant à Qâmoûgh, elle vous sera enlevée. » La prophétie se réalisa et voici comment. Les trois forteresses susdites résistèrent pendant trois ans, et elles ne furent enlevées qu'au bout de ce temps[1].

[1] Il est exact que ces trois forteresses furent les dernières à se rendre au sultan Baïbars I[er]; mais elles ne résistèrent que deux ans environ. Le 20 et le 26 mai 1273, Maïnaqah et Qadamoûs capitulèrent, et le

Voilà tout ce que je tiens des compagnons les plus distingués. Je l'ai consigné dans ces pages.

Et maintenant, louange soit au Dieu créateur et dispensateur! Puisse-t-il bénir notre seigneur Mahomet ainsi que sa famille lumineuse et éclatante, d'une bénédiction qui dure aussi longtemps que dureront les sept sphères du ciel[1].

L'auteur de ce recueil de vertus sacrées est l'excellent Schaïkh Abou Firâs ben Qâdhî Naṣr ben Djawschan de Maïnaqah. Que Dieu étende sur lui sa miséricorde et le fasse entrer dans son spacieux paradis! Et qu'il nous remette nos fautes!

Daté de la fin de Schawwâl de l'année 724 (1324).

9 juillet de la même année les défenseurs de Kahf envoyèrent les clefs de la place au sultan. Cf. Defrémery, *loc. cit.*, 5e série, t. V, p. 64 et 65.

[1] Ces formules de bénédiction sur Mahomet étaient ajoutées par précaution à la fin des écrits ismaélis.

NOTE

SUR

LE MANUSCRIT CONTENANT L'OPUSCULE D'ABOÛ FIRÂS.

Ce manuscrit a été donné par M. Catafago à la Société asiatique. En dressant le catalogue des manuscrits arabes et persans de notre bibliothèque, je l'ai retrouvé au milieu d'une liasse de feuillets détachés. Il se compose de 28 feuillets in-octavo. La date de la copie n'est pas indiquée; elle parait remonter à une centaine d'années. Le pourtour est jauni par l'humidité, et la partie inférieure de beaucoup de feuillets en a souffert. Par endroits, les caractères sont effacés; mais un peu d'attention permet de les distinguer fort bien. Les habitudes du copiste sont les mêmes que celles que j'ai signalées pour le manuscrit relatif à la doctrine des Ismaélis. C'est dire combien l'orthographe est défectueuse. Le ى final des verbes est constamment remplacé par le ا (حكا pour حكى, même au passif بنا pour بُنِيَ). Au ة du féminin sont substitués le ت, le ه et parfois le ا (مينقا pour مينقة); inversement le ت suffixe du féminin dans les verbes est écrit ة. Le copiste vocalise قِي et يَصَلون l'impératif fém. de وقى et l'aoriste de وصل, et il écrit قاي, يصالون; d'ailleurs il rend souvent le *fatha* par un *élif;* ainsi la conjonction وَ est toujours écrite وا. Quand le *tanwîn* est noté, c'est toujours à faux : ً et ٍ pour ٌ, et réciproquement. La désinence du pluriel masculin des prétérits (وا) est écrite par un و, et souvent aussi par un *dhamma :* قالُ pour قالوا. Enfin, les lettres de même organe permutent : ت pour ث, د pour ذ, ض pour ظ, etc. J'ai corrigé ces erreurs sans en prévenir, quand il ne pouvait exister aucun doute sur la vraie lecture.

La préface du Recueil a été publiée et traduite par M. Catafago dans le *Journal asiatique* de 1848, 4ᵉ série, t. XII, et M. Catafago y a joint un sommaire de l'ouvrage. Sa notice occupe les pages 485-493.

فصل من اللفظ[1] الشريف

هذه مناقب[2] المولى راشد الدين ۞[3]

بسم الله الرحمن الرحيم ۞

رب يسّر يا كريم، هذه مناقب عن المولى راشد الدين علينا سلامه وهى مناقب فى اعين الملحدين الموحّدين[4] وشهب ثواقب تحرق المعتدين المعاندين وعجايب وغرايب تسرّ المومنين الموحدين، الحمد لله رب العالمين وصلواته على سائر انبيايه اجمعين،، اعلموا ايها الموحدون وتحققوا ايها المومنون ان رجالنا[5] متحدون بالوحدة الحقيقة بالتاييدات الالهية ونفوسهم القدسية نفس الكل وعقولهم الشريفة العقل[6] الكلى فيطلعون على المغيبات ويشاهدون عالم المجردات وتنكشف لهم نفس الكاينات[7] لاتصال انفسهم[8] بالعالم الاعلى وتجذبها الى العلة الاولى وتطيعها الروحانيات والعنصريات والعلويات والسفليات لشدة اتحادها بذات الذوات وهى التى عدمت العدم واتحدت بحقيقة الوجود كالمولى منه السلام وما ظهر منه واشتهر عنه فى زمانه من الامور الباهرة التى[9] يعجز[10] النوع[11] عن اشتمالها[12]

[1] Ms. اللفض. — [2] Ms. المناقب. — [3] Ce titre est précédé des mots افتهم قول «comprends ma parole», qui sont tracés en marge, au haut du feuillet. — [4] Ms. الموحدين. Une main postérieure a ajouté و entre الملحدين et الموحدين. — [5] Correction d'une main postérieure. Le ms. portait رجال. — [6] Ms. عقل. — [7] Ms. الكينات. — [8] M. لانفسهم. — [9] Ms. اىلذ. — [10] M. يعجر. — [11] Ms. النواع. — [12] Ms. امثملها. Peut-être faut-il lire امثالها.

فانه منه السلام كان يكتب جواب الكتاب قبل قدوم القاصد
واذا حضر القاصد دفع اليه جوابه من [غير] ان يقرا كتابه
بل يرده مختوماً بحاله ولم يقراه ويجاوب [1] عما فيه فصلاً فصلاً
من غير ان ينظر اليه ولا يراه وليس ذلك كان فى مرة او مرتين
بل كان يفعل ذلك دايماً فى اكثر المكاتبات التى ترسل اليه من
الاقطار ولجهات [2] وقد حكى الىّ بعض الرفقآء الامنآء عن المولى
راشد الدين منه السلام انه قال سيبنى على برج قلعة المينقة
على الجهة [3] الشرقية مسجد ولا [4] يسقف ولا [5] تبنى [الّا] جدرانه
الاربعة [6] ومحرابه فقط ولا [7] يصلى فيه احد وكان الامر على ما
ذكرنا وبعد ذلك بنى مسجد فى المكان المشار اليه بعينه واقاموا [8]
جدرانه ومحرابه ولم يسقف [ولم] يصلِّ فيه الى وقتنا هذا
الذى جمعنا فيه هذه [9] المناقب الشريفة وتاريخه [10] سلخ شوال
سنة اربع [11] وعشرين وسبع ماية وحكى بعض الرفقآء الامنآء انه
كان يسمع قديماً عن المولى راشد الدين منه السلام انه لما كان
[يذهب] من المينقة الى العليقة ينزل الى بين يديه جماعة من
اهل المينقة الى وادى الحصى وكذلك كانوا يفعلون [12] فيما تقدم
عند ما يتفقد القلاع ان تنزل منهم جماعة فى خدمته الى هذا
الوادى المذكور والى [13] بين كل حصنين ويجىء جماعة من
العليقة الى الوادى ايضاً ثم ترجع جماعة المينقة وتسير فى
خدمته جماعة العليقة واذا اجتمعوا فى الوادى يسلمون [14] على
بعضهم بعض ويودّون [15] بعضهم بعضُ فنظر اليهم المولى منه
السلام ذات يوم [16] وهم على تلك الحال ثم قال لا بد تتقاتل هتان [17]

[1] Ms. بجواب. — [2] ولجهات. — [3] Ms. قلعة. — [4] Ms. ولم. — [5] Ms. بلا. — [6] Ms. الاربع. — [7] Ms. ولم. — [8] Ms. وقاموا. — [9] Ms. هذا. — [10] Ms. وتاريخ. — [11] Ms. اربعه. — [12] Ms. يفعلو. — [13] Ms. ولى. — [14] Ms. يسلموا. — [15] Ms. يودو. — [16] Ms. يوما. Je note, une fois pour toutes, cette erreur, qui se répète constamment. — [17] Ms. هذه.

الجماعتان هاهنا الى ان ينقل القتلى من بينهم بالسراج فكان الناس يتذكرون هذا الكلام زمانًا طويلًا ويتعجبون ويتحدرون[1] منه الى ان تسلّم الملك الظاهر قلعة العليقة وبقيت[2] المينقة عاصية عليه مدة ثلاث سنين ووقع بينهم الحرب والقتال فتقاتلوا يومًا[3] الى ذلك الوادى وهو المكان الذى ذكره المولى منه السلام بعينه فقتل من المينقة سبعة عشر رجلًا[4] ومن[5] العليقة جماعة ونقلوهم بالسراج فى كل سريجة مقتولين على دابة كما قال منه السلام وهم ابدًا يتذكرون كلامه ويتعجبون منه وسمعت من الرجال الثقات[6] الامناء ان المولى راشد الدين منه السلام فى اول قدومه الى قلاع الدعوة لم يُظهِر تقليده ولم يُعرِّف احدًا بنفسه واقام[7] فى مصياف مدة فتمشى ذات يوم الى خارجَ المدينة ومعه رجل[8] آخر فمرّا على بركة مملوءة من الماء فصار الرجل يرى[9] صورته فى الماء ولا يرى للمولى منه السلام فى الماء شخصًا ولا صورة وكلاهما واقفان على البركة فادهش الرجل ذلك وجعل يقبل ارجل المولى اعاد الله علينا من بركاته فقال له المولى منه السلام اكتم سرى ولا[10] تُعَرِّفْ احدًا بما رايت ثم انه فارق مصياف ولم يقم بها بعد ذلك ثمّ توجه الى بسطريون وهى[11] قرية الى الكهف فاقام بها يعلّم الصبيان الخط مدة فكان اذا مرض احد بامرهم بشىء يداوية[12] فيتعافى من مرضه فسمّوه طبيبًا[13] وصار الناس يقصدونه بسبب المرضى[14] ويتباركون به ويثنون عليه فقال الشيخ ابو محمد رحمة الله عليه لما بلغه[15] عنه ذلك ينبغى

[1] Ms. يتصدرون. — [2] Ms. وبقت : forme vulgaire. — [3] Ms. يومان. Une main postérieure a biffé le noûn et placé le tanwîn sur l'élif. — [4] Ms. رجلي. — [5] Ms. ومن ومن. — [6] التقاة. — [7] Ms. وقام. — [8] Ms. رجلا. — [9] Ms. يرٍ. — [10] Ms. والا. — [11] Ms. وهيا. — [12] Ms. يداوه. — [13] Ms. طبيبا. — [14] Ms. مريضى. Peut-être une forme vulgaire de pluriel pour مراضى, avec l'imâlah. — [15] Ms. بلغت.

ان يكون [1] هذا الرجل مقيما عندنا فى القلعة ثم طلبه ورتّب
له طعامًا وخبزًا بكرة وعشية فقبل منه السلام بعض المرتّب
وهو يستتر نفسه فاقام منه السلام سبع سنين وظهر من
صلاحه وزهده ما استعظمه الناس فسمّوه الشيخ العراق وكان
عليه برد يمنى وهو فى كل عام اذا نزلت الشمس برجه يفتق
البردة ويغسلها بطانتها ويصلح قضها ثم يخيطها بيده منه
السلام ويلبسها ويصنع لنفسه سرموجه لا خياط فيها سوى
خيط النعل لا غير ولها زر عجمى يمشى بها عليه السلام فلما
انقضت [2] المدة مرض الشيخ ابو محمد رحمة الله عليه وبقى اياما
فدخل المولى فى بعض الايام وقال له يا شيخ ابا محمد قد انقضت [3]
مدتك وحان اجلك ونهار غد تفارق هذا العالم فقف على
تقليدى قبل موتك فلما ان قرا تقليده على الشيخ ابى محمد
بكى فقال له المولى منه السلام ماذا [4] تبكى فقال يا سبحان الله
كيف لا ابكى [5] اسفًا على ما فات من امتثال الامر المطاع من
مدة سبع سنين حتى ان مولانا [6] قد جانبنا [7] عوض المملوك
ولم اعلم ما يجب علىّ من تسلم اليك والدخول فى طاعتك
ولم اقض حقًّا [8] من حقوقك فقال المولى منه السلام يا هذا
راينا الامور جارية على يديك فأحْسِنَ بنآءها وحق جابر
السموات والارض لقد كان لك من السعادة والتسديد
والتوفيق والتاييد ما لو شئت ان تاخذ قلعة الجبل بمصر
وهمت بها لاخذتها فعند ذلك فارق الشيخ ابو محمد فى اليوم
الثانى والظهر وهو الوقت الذى اشار اليه المولى منه السلام
وحكى بعض الرفقآء الامنآء ان جماعة من اهل مصياف نحو

[1] Ms. répète ان يكون. — [2] Ms. انقطة. — [3] Ms. انقطت. — [4] Ms. ماد. — [5] Ms. بكى. — [6] Ms. مولنا. — [7] Ms. جانابنا. — [8] Ms. حق.

ستة[1] نفر [او] سبعة اجتمعوا فى الليل ثم خبروا[2] بذكر المولى
راشد الدين منه السلام بينهم وانه نائب الامام بعد الشيخ ابى
محمد فسخروا منه وسبّوه وتهزّؤا به فكتب المولى منه السلام فى
تلك الليلة كتابًا وسيّر راجلاً من الكهف الى المتولّى بمصياف
يامره بان يطلبهم وقد سمّاهم[3] جميعهم فى كتابه باسمآئهم وذكر
الالفاظ التى جرت بينهم[4] فى حقّه بعينها وامر[5] المولى ان يقرا
عليهم الكتاب ويعتب عليهم ويوبّخهم[6] ويغلظ عليهم فى القول
فوصل الرجل قبل ان يفتح باب القلعة فلما قراه الوالى طلبهم
[و]واقفهم على الكتاب وعتب عليهم ولامهم واسمعهم غليظ
الكلام فاعترفوا بذنوبهم واستغفروا[7] خطاياهم[8] وقالوا قد
صفت قلوبنا وانزعنا الغل من قلوبنا وتبنا الى الله تعالى مما
اقترفناه من هذا الذنب العظم وان هذا الرجل له عند الله
منزلة جليلة وقد كشف الله له المحجوب واطلعه على اسرار
الغيوب فعلم بما قلنا واطّلع على ما ذكرناه ونساله ان يعفو عنّا
ونسال الله ان لا يواخذنا بجرايمنا فرضى عليهم المولى
منه السلام بعد ذلك وصفح عنهم وغفر لهم زلاتهم وخبّرنا بعض
الرفقآء الامنآء ان المولى راشد الدين منه السلام لما فتح قلعة
العليقة ارسل هدية الى شبلى صاحب القلعة وقال لرجاله انى
سانيكم فى آخر الليل فلما قدموا بالهدية وجدوا شبلى فى
قرية نحل[9] الغربية فعرفوه بذلك وهو فى مجلس الشراب فامر بان
ينزلوهم فى القلعة الى [ان] ياتيهم شبلى من بكره ففعلوا ذلك
بهم فلما اسبل الليل الستور ونامت العيون همّت بهم رجال
المولى منه السلام فصاروا ينادون كل رجل منهم باسمه فاذا خرج

[1] Ms. سة. — [2] Ms. خبر. — [3] Ms. سهم. — [4] Ms. بينهما. — [5] Ms. ومر. — [6] Ms. ويوبخ هم. — [7] Ms. واستغفر. — [8] Ms. خطياهم. — [9] Ms. نحل.

اليهم من بيته يوثقونه كتافًا الى ان فعلوا ذلك باكثر القوم وتقدم المولى راشد الدين منه السلام فلما صار قريبًا من القلعة مسك راس[1] فرسه عند شجرة من البطن فصهلت الفرس ثم قال لرجاله فى مثل هذا اليوم الامام على بن ابى طالب تسلم قلعة خيبر بين يدى الرسول صلى الله عليه وسلم وكان تحته فرس كفرسى هذه وساعده كساعدى هذه[2] ثم شمر عن ساعده منه السلام ثم قال وكان على راسه طاسة كطاستى هذه يا رفقائ طيبوا[3] قلوبكم هذه القلعة تاخذونها بذنى[4] فى هذا اليوم وما يقتل منكم سوى رجل واحد وهو من الشاكين المكذبين المستهزئين بنا فما استتمّ من كلامه حتى كبّرت رجاله من القلعة وبعض طلعوا الى القلعة من غير الباب ولم يقتل منهم سوى رجل واحد القت عليه امراة مرجلاً[5] فقتلته وهو الذى اشار[6] اليه المولى منه السلام فقتل كما قال وتسلم القلعة ولم يقتل احدًا من اهلها وارسل الى شبلى زوجته مع ثقات اخيار ومعها ما يختص بها من[7] مصاغ[8] وغير ذلك وحكى بعض الرفقاء ان المولى منه السلام كان متوجهًا[9] الى مصياف فدخل قرية يقال لها المجدل فاحضروا اهلها له ضيافة واقبل الرئيس[10] حاملاً طعامًا مجللاً بشىء يستره فامر المولى منه السلام بان يضع ذلك الطعام بمعزل وان لا يكشفه احد فلما نهض المولى ليركب فرسه قال له الرئيس[11] يا مولى لِمَ لا اكلت من طعامى وجبرت قلبى فقال له سرًّا[12] ان زوجتك انستها العجلة ان تنزع حواصل الدجاج فاردنا[13] ان لا يعلم احد بذلك لانه قبيح

[1] Ms. راسه. — [2] Ms. هاذ. — [3] Ms. صيبو. — [4] Ms. *sic*. Lisez : بين يدى ? — [5] Ms. مرجلينه. — [6] Ms. اشا. — [7] Ms. répète من. — [8] C'est le participe du verbe صاغ, employé substantivement avec le sens de *bijou*. Cf. le *Dict.* d'Ellious Bocthor, v° *bijou*. — [9] Ms. متواجه. — [10] Ms. الرايس. — [11] Ms. الرايس. — [12] Ms. شرا. — [13] Ms. فادنا.

فنظر الرئيس [1] فهو كما اخبره المولى منه السلام ومن المشهورة عنه المتفق عليه مما اخبرته الرجال [2] الافاضل الاخيار عن ابايهم والسلام، ان الملك صلاح الدين ابن ايوب رحمة الله عليه اتى الى مصياف بجيش عرمرم فحاصروها ثم ارسل الى المولى منه السلام وكان المولى يومئذ قد ركب وقصد قرية يقال لها العنبة من معاملة القدموس فاقبل الرسول على القرية المذكورة فراى المولى قاعدًا على سطوح بعض بيوت القرية وعنده رجلان لا غير [3] فسال [4] الرسول عنه واخبروه انه المولى راشد الدين واقبل نحوه وهو مستهزئٌ به فلما قرب منه راى عليه انوارًا زاهرة وجلالة ظاهرة ومهابة باهرة وقوة قاهرة وكلما دنا اليه عظمت مهابته وتضاعفت جلالته حتى دهش لبه ورعب قلبه وعظم الامر عليه فلم يقدر على الدنو اليه فارسل المولى راشد الدين اليه الحاجب دبوس فاحضره بين يديه فلما زالت دهشته وتبدلت [5] بالانس وحشته وفر ذلته اعترف بذنبه وما كان خطر على قلبه وساله ان يكون من اهل طاعته ومنظمًا فى سلك جماعته فقال له المولى منه السلام بل يجب [6] ان تعود الى الملك وتخبره بما رايت وتبلغه جواب [الرسالة] التى بها اتيت الينا قل له [7] ان اختار [ان] يجيء الى عندنا فليجئْ فما عندى غير هذين [8] الرجلين الذين [9] تراهما وان لم يجئْ فانا عند ان غدا انزل الى عنده فعاد الرسول الى الملك فاخبره بذلك فقال انّى لا اغتر [10] بذلك ولا اسمح بدخول جيشى بين هذه الجبال الشامخة واما المولى منه السلام فانه نزل من القرية التى كان بها واتى الى جبل يشرف على مصياف فقعد على قلة الجبل فى المكان

[1] الرايس. — [2] Ms. الرجل. — [3] Ms. غيره. — [4] Ms. فسل. — [5] Ms. وتحلت. — [6] Ms. يجيب. — [7] Ms. قاله. — [8] Ms. هذى. — [9] Ms. الذى. — [10] Ms. لاغتر.

الذى بنى فيه المشهد المعروف [فى] زماننا هذا واما الملك صلاح الدين لما علم بذلك وعاينه على الجبال وعنده الرجلان فامر الملك صلاح الدين بان يضرب على الجبل حلقة ففعلوا ذلك ثم ارسل الى المولى راشد الدين منه السلام رسلاً من الامرآء واكابر[1] الدولة والاعيان والخواص نحو خمسين او ستين فارسًا وامرهم بان يقبضوا عليه ويأتوا به اليه فلما راياهم[2] الرجلان قالا[3] له قد اقبلوا الينا جماعة فما نركب خيلنا وننجو بانفسنا فقال منه السلام انهم لا يصلون[4] الينا ولا يقدرون علينا فلما دنوا الى[5] المولى راشد الدين منه السلام ورآهم وراوه توجه الى الهوية المطلقة بقلبه ثم نظر الى القوم فسكنت حركاتهم وبطلت آلاتهم فقال لهم وما تجيئون تاخذوننا كما امركم به الذى ارسلكم الينا فقالوا ان الله قد حماك منا قد نجاك والتفّك بحراسته[6] وعصمته قال فارجعوا الى الملك فعرِّفوه بصورة حالهم فبقى يكثر التعجب من مقالهم فقال له تقى الدين صاحب حماة لو علم الرجل ان مولانا السلطان يقدر يمسكه ما جاء الى هذا[7] المكان فعند ذلك كتب الملك اليه كتابًا فكتب له المولى راشد الدين قبل وصول الكتاب اليه جوابًا وخرج الرسول الذى معه كتاب الملك متوجهًا نحو الجبل فقال المولى منه السلام هذا الرسول الذى قد ارسله الملك الينا كردىّ وهو احمق متكبر فى نفسه انه يجىء حتى يقف على رؤسنا ثم دفع [الى] احد صاحبيه[8] قضيبًا وامره ان يضعه بعيدًا عن مكانهم ففعل ذلك فلما جاء الرسول راكبًا الى الموضع الذى فيه القضيب وقفت الفرس وصار الفارس كلما ضرب الفرس بالمقرعة والمهامز يتاخر ويعجز حتى اعياه ذلك وتحير فى نفسه والفرس لا تتحرك الا الى

[1] Ms. والاكابر. — [2] Ms. راوهم. — [3] Ms. قالو. — [4] Ms. يصالون. — [5] Ms. اليه. — [6] Ms. بحرسته. — [7] Ms. هذه. — [8] Ms. صاحبه.

وراء فعند ذلك ترجل فقال المولى منه السلام لاحد صاحبيه[1] ادفع اليه كتابى هذا واذا اعطاك كتابه فلا تاخذه منه وقل له يردّ[2] الى الملك كتابه مختومًا بحاله ففعل الرجل ذلك ولم ينظر المولى راشد الدين الى الرسول ولا[3] اكترث[4] به ولا كلامه ولا[5] جوابه واشتغل عنه مع لحاجب دبوس فعاد الرسول الى الملك فاخبره بما رآه وانه ما فض كتابه ولا قراه ثم دفعه الى الملك وكتاب المولى راشد الدين منه السلام فوجده جوابًا[6] عن كتابه اليه فصلاً فصلاً من اوله الى آخره فعظم شان المولى عند الملك وعلم ان الله فيه سر وانه من عباده المخلصين واوليايه الاكرمين وتخوف على نفسه منه وهابه مهابة عظيمة وامر بطرح الجير[7] والرماد حول دهليزه ورتب فى كل بدل من الليل الفنارين[8] يحرسونه فلما اغدف جنح الظلام وغلب النوم على القيام نزل المولى راشد الدين من الجبل وبين يديه فانوس يضىء[9] ورجاله من القلعة يرون ضوء الفانوس الى ان وصل الى الجيش فغاب عنهم ودخل المولى راشد الدين الى عند الملك صلاح الدين وهو نايم فحول النور الذى عند راسه الى رجليه والنور الذى عند رجليه الى عند راسه ووضع قريبًا منه جرادق مخنة من خبز الاسمعيلية كانت معروفة فى ذلك الزمان وشك فى الجرادق سكينًا من سكاكين الفداوية[10] مغموسة فى السم الى نصفها ثم وضع فوق الخبز ورقة فيها بيتان من الشعر بخط المولى راشد الدين منه السلام وهما هذان (طويل)

أَمَا وَجَلَالِ ٱلْمُلْكِ مَا تَمْلِكُونَهَا مُرَاقِبَةٌ مَا دَامَ ذَا ٱلنَّصْرُ قَايِمُ
نُخَبِّرُكُمْ أَنَّا قَدَرْنَا عَلَيْكُمُ نُوَخِّرُكُمْ حَتَّى تَتِمَّ ٱلْغَرَايِمُ

[1] Ms. صاحبه. — [2] Ms. يردو. — [3] Ms. والا. — [4] Ms. اكثرة. — [5] Ms. والا. — [6] Ms. جوبا. — [7] Ms. الجوه; mais cf. p. 461, l. 12. — [8] Ms. الفانارس. — [9] Ms. يظى. — [10] Ms. الافدواية.

ثم خرج من عند الملك الى ان وصل الى الجبال واما الملك فانه
استيقظ والتحه[1] خارجًا من عنده [و]وجد النوربن كلاهما
فى موضع الآخر وراى الورقة والسكّين والجرادق الى جانبه[2] وصاح
صيحة ازعج بها من كان عنده واقبلت اليه الامرآء والاكابر من
اهل مملكته واماثل[3] دولته وتقى[4] الدين صاحب حماة وغيره من
الامرآء والوزراء فاخبرهم بما جرى له وراوا السكّين والسم
والجرادق وقروًا الورقة فادهشهم ذلك الفعل وراوه امرًا عظيمًا
وخطبًا[5] جسيمًا وتكرمًا وفضلاً جزيلاً واقدامًا وشجاعة وبسالة
وبراعة ومعجزًا ظاهرًا وبرهانًا باهرًا[6] ثم ان الملك سال خدمه
ومماليكه فقال هل احد منكم سمع حسًّا او راى انسًا فقالوا لا
بل لما صاح بنا الملك فقال ابصروا من هاهنا تبادرنا الى باب
الدهليز والشمع فى ايدينا يضىء فراينا فى الجير والرماد اثر اقدام
انسان فراينا الاثر خارجًا فقط ولم نر داخلا ولا محيطًا بالدهليز
والرجال ظهور[7] الخيل وسالناهم فقالوا ما راينا احدًا فازداد
الملك تعجّبًا[8] من ذلك وعظم الامر عليه وخاف خوفًا شديدًا
فقال تقى الدين صاحب حماة ان الذى هجم على الملك ووصل
اليه وفعل ما قد فعل لو اراد ان يقتله لقتله فقال السلطان
ليس الخبر كالعيان ومن الواجب ان تاخذ لنا من هذا الرجل
امانًا وتساله ان لا يوخذنا بما سلف من خطانا ثم امر بان
يكتب الى المولى كتابًا فى هذا المعنى وارسله اليه فلما وصل
الرسول تبسم ضاحكًا ثم قال له قل للملك انه ما دام يحاصر
قلعتى فلا امان له عندى بل هو خارج عن امانى فرجع الرسول
الى الملك فاخبره بما قال فقال لقد طلب الواجب المبين ونحن
فى ما[9] يرضيه من الراغبين ولحقّه من الموجبين والى ما يختار

[1] Ms. ولتحه. — [2] Ms. جنابه. — [3] Ms. وماثل. — [4] لتق. — [5] Ms. خطيبا. — [6] Ms. ظاهر. — [7] Ms. ضهور. — [8] تجيب. — [9] Ms. فيها.

من المحبين وعن كل ما يكرهه من الناكبين ولمودته ومصافاته[1] ومخالصته من الطالبين وقد تحققنا انه [من] عباد الله الصالحين المقربين ثم رحل وترك[2] له الزردخانة على حالها فى مكانها وجميع الالات على اختلاف اصنافها ثم نزل على جسر ابن منقذ وسير الى المولى راشد الدين منه السلام من هناك رسولاً يطلب منه الامان فاعطاه امانه وقسم الآلات التى تركها على القلاع من الطوارق والجنويات[3] والجرخ والزرديّات وغير ذلك فجعل لكل قلعة من قلاع الدعوة سهمًا يخصها ويحمل اليها وصار له الملك صلاح الدين مواليًا بعد ان كان معاديًا وقد ظن كثير من العوام والجهلة الاغتام ان المولى راشد الدين منه السلام بعلم السيميا[4] كان يعمل هذه الاعمال العجيبة فيقال لهم كتبة جواب الكتاب قبل قدوم القاصد به اليه بعلم[5] السيميا هو وطلاعه على الذى سبوه بمصيان فى الليل وهو فى حصن الكهف كما سبق ذكره اولاً ثم كتب كتابًا فى تلك الليلة الى نايبه بمصيان يعتب عليهم وسماهم باسمايهم واسمآء آبايهم وذكر ما قالوه فيه بعينه بعلم[6] السيميا هو والملك صلاح الدين ابن ايوب ومن عنده من الوزرآء والعلمآء والفضلآء والحكمآء والعقلاء والفقهآء والفهمآء والبلغآء والنبلآء كانت العوام[7] اخبر منهم بالامور الحقيقة اليقينة الصادقة الواضحة الجليلة والفرق بينها وبين[8] الاشيآء الوهمية الخيالية بل الملوك ومن عندهم من الافاضل لا يتبعون الا الحق ولا يقبلون الا الصدق ولا يصدقون الا الحق ولا يلتفتون الى المحال لان عقولهم ترجح الجبال وكيف يتفق الجم الغفير على الضلال[9] وقد كان فى زمان[10] المولى

[1] Ms. ومصفاته. — [2] Ms. وتركه. — [3] Cf. Quatremère, *Hist. des Mong.*, t. I, p. 288. — [4] Ms. الاسميا, et de même ci-dessous. — [5] Ms. بعم. — [6] Ms. بعلم. — [7] Ms. الاعوام. — [8] Ms. او بين. — [9] الظلال. — [10] Ms. زامان.

راشد الدين منه السلام من لا يحصى عددهم من العلمآء والفقهآء وجاءت اليه من مصر ومن دمشق ومن العراق ومن بغداد وغيرها من البلدان وقطع الكل واعجزهم بالحجة والبرهان لا بعلم السيميا بل[1] بالحق والايقان والعلم والثبات والتبيان والاستشهاد بآيات القرآن وبالله المستعان واخبرنا بعض الرفقآء الامنآء الفضلآء ان الملك صلاح الدين لما اخذ عكة[2] خرج اليه [من] البحر ملك من ملوك الافرنج بجيش فهجم عكة وملكها وقتل من كان فيها من المسلمين ونصب له دهليز مقابل دهليز صلاح الدين وصار جيشه بازآء جيشه[3] واشتد الحرب بينهما وبقى صلاح الدين فى حيرة من امره وكان المولى يومئذ فى حصن الكهف فقال منه السلام صاحبنا الملك صلاح الدين اليوم فى ضيق[4] ثم طلب رجلين من رجال الجهاد الذين بين يديه قد علموها[5] يتحدثان[6] بالافرنجى فلما حضرا[7] بين يديه امر لهما ببدلتين من ملبوس الافرنج وسيفين[8] من سيوف الافرنج ثم قال لهما اذهبا الى عند الملك صلاح الدين بكتابى هذا وليكن مبيتكما هذى الليلة[9] فى المكان الفلانى ثم عين لهما المنازل ليلة بعد ليلة قال ويكون وصولكما الى عكة فى اليوم الفلانى وقت العصر فان لم يكن وصولكما فى هذا اليوم المعين والوقت الموقت كما قد قلنا لن[10] تصلا الى سوادكما ولن تبلغا مقصودكما فاذا وصلتما فى ذلك الوقت ان شآء الله وحضرتما عند الملك صلاح الدين فسلما عليه من جهتى[11] وبلغاه محبتى وادفعا اليه كتابى فاذا قراه وعرف ما فيه وفهم معناه فقولا[12] له انى قد ارسلتكما

[1] Ms. بلا. — [2] Ms. عكى, et de même plus bas. On écrit عكة ou عكا. — [3] Ms. جيش. — [4] Ms. طيق. — [5] Ms. علموهم. — [6] Ms. يتحدثون. — [7] Ms. حضروا. — [8] Ms. وسفين. — [9] Ms. الليلا. — [10] Ms. لم. — [11] Ms. جيهتى. — [12] Ms. فقولو.

الى عدوه وهو ملك الافرنج لتقتلاه[1] فى تلك الليلة ثم اخرجا من عند الملك اذا غربت الشمس وابعدا[2] من الجيش ثم عرّدا[3] الى جيش الافرنج على شاطى البحر الى ان تختلطا فى الغبش ثم اقصدا[4] دهليز الملك ليلاً[5] فوجدتماه[6] سكران[7] نايمًا على وجهه وما عنده[8] احد فاحتزّا[9] راسه وخذا[10] حياصته وسيفه* ومن قال لكما شيا فاجيباه[11] بالافرنجى فما ينكره احد عليكما[12] فاذا وصلتما الى عند الملك صلاح الدين ووضعتما[13] الراس والحياصة والسيف بين يديه فانه من ساعته يبادر الى عسكر الافرنج فيكره ويمزقه[14] فى كل قطر ان شآء الله تعالى ويقتل منهم خلقًا كثيرًا ويصبح منتصرًا مسرورًا فيولى[15] بكما[16] ويقول لكما تمنيا علىّ[17] مهما شئتما فلا تتمنيا ذهبًا[18] ولا فضة ولا غير ذلك ولكن قولا[19] نحن قوم قد خرجنا عن انفسنا فى طاعة الله تعالى وتركنا الدنيا وسببها وزهدنا فيها فلا نتمنى شيا منها سوى شىء واحد[20] وهو انا لما سافرنا من عند اهلنا لم يكن عند صغارنا دقيق فيتصدق الملك على [كل] واحد منا[21] برحلة دقيق لا غير فقالا[22]

[1] Ms. التقلاه. — [2] Ms. وابعدوا. — [3] Ms. عرد. — [4] Ms. قصد. — [5] Ms. ليل. — [6] Ms. فوجدته. — [7] Ms. شكران. — [8] Ms. عند. — [9] Ms. فاحتز. — [10] Ms. واخد. Comme je l'ai dit, rien n'est plus fréquent que de trouver dans le ms. وا pour و, et د pour ذ. — [11] Ms. تجابوه. — [12] Tout ce passage, depuis l'étoile, est corrompu dans le ms.; mais je pense en avoir restitué la rédaction primitive. Voici ce que porte le ms. : ونتما لكما ليس الافرنج فما ينكره احد عليكما ومن قال لكما شيًا تجابوه بالافى نجى فما ينكره احد عليكما. Il est évident que le copiste a trouvé la phrase ومن قال لكما... عليكما, répétée deux fois, et qu'il l'a défigurée. La première fois, de ومن قال لكما, il a fait ونتما لكما; شيا est devenu ليس; الافرنجى est devenu الافرنج; seul فما ينكره احد عليكما a été reproduit exactement. La seconde fois, le copiste a pris le فر de بالافرنجى pour le groupe فى, et il a écrit بالافى نجى, au lieu de بالافرنجى. — [13] Ms. وقطعتما. — [14] Ms. ويمرقه. — [15] Ms. فيول. — [16] Ms. بككما. — [17] Ms. عليا. — [18] Ms. ذاهبا. — [19] Ms. قولو. — [20] Ms. وحد. — [21] Ms. répète منا. — [22] Ms. فقال.

سمعا وطاعة ثم خرجا من عند المولى راشد الدين منه السلام وتوجها الى عكة وحافظا على كل ما امرهما به وعملا بجميع وصاياه ووصلا الى عكة فى الوقت الذى عينه لهما بعينه وحضرا[1] عند الملك ودفعا[2] اليه كتاب[3] المولى وبلغا سلامه اليه فقالا[4] له ان سيدنا قد امرنا لنقتل ملك الافرنج فى هذا اليوم وعين لنا الوقت الذى نقتله فيه وقال اننا نجده فى ذلك الوقت نايما على وجهه وهو سكران وما عنده احد اصلا قالا وان لم نرح[5] اليه فى ذلك الوقت بعينه لم نسع[6] نقدر عليه ولا نصل اليه فلما سمع كلامهما وما اخبراه[7] سره ذلك سرورا عظيما واكرم مثواهما ولبثا عنده[8] الى ان اجنحت الشمس الى الغروب فعند ذلك لبسا لبس الافرنج وتحدث[9] كل واحد منهما مع صاحبه بالافرنجى فاعجب الملك لبسهما وشكلهما وحديثهما فتبسم ضاحكا منهما وقد سره عزمهما وقد خرجا من عنده وبعدا من الجيشين وعادا على شاطى البحر الى جيش الافرنج فغاصا فى لجته وقد ارخى الليل اذيال دجنته ولما قربا الى السلطان وحان الوقت المعين لهما والاوان هجما على الملك فوجداه[10] نايما على وجهه كما قال سيدهما وهو سكران وما عنده احد لا انس[11] ولا جان فاحتزا راسه وحطاه[12] فى مخلاة واخذا[13] سيفه وحياصته وخرجا[14] من جيش الافرنج مسرعين الى ان دخلا[15] على الملك صلاح الدين فوضعا[16] راسه بين يديه وسيفه وحياصته فقبل كل واحد منهما بين عينيه[17] ثم امر الجيش بالركوب فركب وحمل على جيش الافرنج فاهزمه ومزقه وقتل اكثره واصبح الملك صلاح

[1] Ms. وحضروا. — [2] Ms. ودفع. — [3] Ms. كتبا. — [4] Ms. فقال. — [5] Ms. لروح. — [6] Ms. نسعه. — [7] Ms. اخبره. — [8] Ms. عند. — [9] Ms. وتحدة. — [10] Ms. فوجدوه. — [11] Ms. لانس. — [12] Ms. وحطه. — [13] Ms. واخذ. — [14] Ms. وخرج. — [15] Ms. دخلو. — [16] Ms. فوضع. — [17] Ms. عيناه.

الدين فرحًا محبورًا مويّدًا منصورًا مستبشرًا مسرورًا فطلب الفداوية فلما حضرا[1] قام[2] قايمًا لهما وعظم قدرهما[3] وقامت وزرآؤه وجلسآؤه لقيامه لهما ثم خلع عليهما واحسن اليهما واجلسهما الى جانبه وقال لهما تمنيا[4] علىّ مهما شئتما واطلبا اى شىء اردتما فقد وجب علىّ حقكما[5] فقالا[6] ايد الله مولانا الملك بالملآئك والقى عدوه[7] فى المهالك ان الدنيا هى العدم وسيندم المغتر بها حيث لا ينفعه الندم ونحن عنها من الحايدين وفيها من الزاهدين ولا نطلب شيا على التحقيق سوى رحلتين من الدقيق لكل واحد منا رحلة لاجل ما عنده من العايلة فرسم السلطان صلاح الدين عند ذلك بان يكتب للدعوة[8] الهادية فى كل معاملة من المعاملات القريبة الى قلاع الدعوة عشرة ضيع ويبنى لبيت الدعوة الهادية فى كل مدينة من المدن دار دعوة فى مصر ودمشق وحمص وحماة وحلب وغير هذا من المدن وهى تعرف بالدعوة الى زماننا هذا وانعم على الفداوية وسير للمولى راشد الدين هدية سنية ومما راوه الرفقآء الفضلآء الامنآء والسلام فصل وكان ذلك متفضلاً فى زمانهم ايضًا ان المولى راشد الدين كان فى مصياف واتفق فى الليل ان جاءت صاعقة عظيمة فضربت البرج الذى فيه المولى راشد الدين منه السلام فانهدم البرج وكانت الخزنة فيه فتخطفت[9] الناس ما كان فى الخزنة من الذهب والفضة فى ظلمة[10] الليل بحيث لم يبق مما كان فى الخزنة شىء اصلا واما[11] المولى راشد الدين منه السلام بقى بين الردم وعلى رجله حجرة

[1] Ms. حضروا. — [2] Ms. وقام. — [3] Ms. قدها. — [4] Ms. تمنى. — [5] Ms. remplace les suffixes تما et كما, dans ce passage, par تم et كم. — [6] Ms. فقالو. — [7] Ms. عدوه. — [8] Ms. الدعوة. — [9] Ms. فتخطفت. — [10] Ms. ظلمت. — [11] Ms. وما.

ثقيلة وعند ما لاح الصباح راى رجلًا قريبًا منه * فقال له ان لم الا فتنتك فدعنى مما تقول لعلى آخذ شيا يعود نفعه[1] على عايلتى [2] فامسك عنه المولى راشد الدين فلم يجاوبه على حاله الى ان جاءت جماعته واصحابه المحبون له فازالوا[3] الحجر عن رجله واحضروا دواء[4] ليشدوه على رجله فقال لهم شدوه من فوق الخف ففعلوا ذلك ثم طلع الى باب القلعة وهو يعرج فقعد فى الدركات وجعل يطلب الذين اخذوا الخزنة باسمايهم واحدًا بعد واحد فيقول لكل واحد منهم عندك من الذهب والفضة ما عدده كذا وكذا ووزنه كذا وكذا[5] وهو فى كيس صفاته كيت وكيت[6] فيمضى ذلك الرجل فيحضره كما وصف له الى ان استخرج الخزنة ومنهم رجل واحد انكر فقال يا مولاى ما اخذت[7] شيا ولا عندى شىء مما تقول فامره بان يجلس فجلس ثم قال امضوا الى بيته فاحفروه تحت جرة المكسوح[8] وكان فى الجرة اخلاط واستخرجوا[9] الكيس من تحت الجرة ففعلوا ذلك واحْضِرَ الكيس الى بين يديه ثم قال منه السلام بقى لنا اثنان[10] من الجماعة اما احدهما فقد نوى حسنة صالحة فلا [ناخذ] ما عنده من المال بل نشركه بما قد عزم عليه واما الآخر[11] فنرجع ما عنده فى غير هذا الوقت[12] ثم قام منه السلام من مكانه فقصد الى داره وبعد مدة ايام نزل الى باب القلعة فقعد ثم نظر الى الجماعة الحاضرين وقال ان منكم واحدًا لنا عنده صندوق من العاج صغير [فيه] من الذهب ما عدده كذا

[1] Ms. ينفعه. — [2] Cette phrase, depuis l'étoile, est, sans aucun doute, une réponse. Il manque quelques mots entre منه et فقال. Râschid ad-dîn priait sans doute son subordonné de le délivrer. — [3] Ms. فازلو. — [4] Ms. دو. — [5] Ms. كد وكد. — [6] Ms. كيته وكيته. — [7] Ms. ماخدة. — [8] Ms. المكسود. — [9] Ms. واستخروا. — [10] Ms. اثنين. — [11] Ms. الاخره. — [12] Ms. لوقة.

وكذا وهو فى كل ليلة يفرغ الذهب من الصندوق ويتفرج على الدنانير ويقلبها زمانًا ثم يردها الى الصندوق ويقفله ويعيده الى مكانه ونحن نقول ان كان بلغ مراده من النظر الى الذهب والفرجة عليه فليرده فقام رجل من الجماعة وجعل يقبل سرموجة المولى راشد الدين ويمرغ وجهه على الارض فقال يا هذا انت الذى عندك الصندوق ثم استعفى من ذنبه فقال له المولى منه السلام نسال الله ان يغفر لك ويعفو عنه ثم ذهب الرجل الى منزله فحمل الصندوق الى بين يدى المولى فرد المال الى الخزنة واما[1] الرجل الذى نوى خيرًا ولم يسترجع منه المولى ما اخذه[2] فكان اسمه نجاء وكان قد اضمر فى نفسه انه يبنى فى المال الذى اخذه من الخزنة مشهدًا للمولى راشد الدين على الجبال فى الموضع الذى كان فيه المولى لما كان الملك صلاح [الدين] قد حاصر قلعة مصياف كما ذكرناه اولاً ثم انه طمر الصندوق ولم يُعْلَمْ ولا تسبب منه بشىء وكان لهذا الرجل ولد صالح وقد تفرد بالبلاغة وتعلم الاشياء[3] وحسن الخط وعلم النحو وغيره من العلوم الادبية يقال له حسن بن نجاء ومات والده قبل ان يبنى المشهد واوصى ولده حسنًا بان يبنيه بذلك المال ومات حسن[4] ثم ان حسنًا دفن الصندوق الذى فيه المال فى داره وبنى مصطبة وطالت المدة وتمادى الامر الى [ان] ظهر هلاكو[5] وتسلم التتار مصياف ولبثوا فى البلاد مدة ولم يدم[6] لهم ملك بل[7] رحلوا باذن الله تعالى وعادت البلاد الى اصحابها فحبسوا الجماعة من اهل مصياف واهلكوا بعضهم[8] بحكم انهم سلموا[9] القلعة الى التتار واما جمال الدين ابن نجاء

[1] Ms. وما. — [2] Ms. ماخده. — [3] Lisez الانشآء? — [4] Ce mot doit être effacé. Il a été amené par le حسن qui suit. — [5] Ms. هلاوو. — Ms. يحدوم. — [7] Ms. بلا. — [8] Ms. بعظهم. — [9] Ms. سلمْ.

فاودعوه[1] السجن فى حصن الكهف بسبب تسليم القلعة التى[2] لمصياف الى التتار وقالوا[3] ان ذلك بامره واشارته[4] فحبسوه فى الجب وحبسوا معه ثلثين[5] آخر من الاكابر لانهم كانوا طلعوا الى الكهف خوفًا من التتار فلما تسلموا التتار مصياف حبسوهم فى الجب من ذلك التاريخ الى ان رحلوا التتار وبعد ذلك بمدة يسيرة[6] راى جمال الدين حسن بن نجآء فيما يراه النايم ان المولى راشد الدين منه السلام قد جآء الى عنده[7] وهو قد شرع يشكو له حاله وما هو فيه من الضر فقال له المولى راشد الدين منه السلام يا حسن انت [واصحابك] تتخلصون[8] فى يومكم هذا [من] السجن قبل الظهر[9] وتروحون[10] الى مصياف واما الصندوق المدفون فى المصطبة باقٍ[11] على حاله وانما التتار عملوا عنده[12] مستوقدة لاجل طبخ الطعام وقد وصلت حرارة النار الى جانب الصندوق فاثرت فيه قليلًا فاذا وصلت الى منزلك فاستخرج الصندوق من مكانه ثم اشرع فى عمارة المشهد الخاص بنا فى الجبل الفلانى والموضع الفلانى كما وصاك والدك ويجب ان تهتم فى ذلك غاية الاهتمام فانتبه الرجل [من] نومه وقد امتلا قلبه سرورًا وفرحًا ثم بشر رفقآءه بالخلاص من السجن وقص عليهم المنام فسرهم ذلك وقالوا فالحمد لله تعالى حمدًا ابديًا وشكرًا سرمديًا ونساله[13] ان يمن علينا بالخلاص والفرج ويخرجنا من الضيق والحرج ثم جآء اليهم السجّان فبشرهم بانه قد وردت[14] عليهم كتب من مصياف بالافراج عنهم ثم خلصوا من السجن قبل الظهر[15] وتوجهوا الى مصياف فلما دخلوا منازلهم

[1] Ms. فادعوه. — [2] Ms. الذى. — [3] Ms. وقال. — [4] Ms. وشارته. — [5] Ms. تلتين. — [6] Ms. يسير — [7] Ms. عند. — [8] Ms. تتخلصو. — [9] Ms. الضهر. — [10] Ms. وتروحو. — [11] Ms. باق. — [12] Ms. عند. — [13] Ms. ونسلله. — [14] Ms. ردة. — [15] Ms. الضهر.

نظر جمال الدين حسن الى مستوقدة النار فوجدها[1] ملاصقًا لموضع الصندوق ثم استخرجه فوجده حرارة النار قد اثرت فيه شيا يسيرًا كما ذكره فى نومه ثم شرع فى عمارة المشهد المبارك وازداد للكلس اوّلاً ثم سير الى الحصن الخراب المسمى بالقاهر ناسا يقولون للمشهد حجارة فجعلوا يخربون بعض المواضع والابنية لاجل اخذ الحجارة منها فوجدوا[2] فى بعض المواضع قبوًا ملآنًا من الكلس فبنى جمال الدين حسن به المشهد وفضل منه بعضه وخبرنا بعض الرفقآء الامنآء ان المولى راشد الدين منه السلام لما ظهرت النبويّة فى الشام جهز اليهم جيشًا من اصحابه وكانت النبويّة يومئذ جمعًا كثيرًا ثم ان المولى منه السلام [راشد] الدين[3] اوصى اصحابه فقال لهم اذا جاءت النبويّة الى جبل بنى علم فلا تقاتلوهم بكرة النهار بل ذروهم[4] حتى يمتلئوا[5] من العنب والتين لان[6] هذا[7] الجبل كثير الفاكهة[8] واما انتم فياكل [كل] واحد منكم نصف رغيف خبز وقطعة لحم لا غير ثم التقوهم وقت الظهر[9] فى الوقت[10] الفلانى فانكم ان شآء الله تعالى تكسرونهم[11] باذن الله تعالى ثم سارت[12] الرجال [الى] النبويّة كما امرهم بعد ان جعل لكل جماعة منهم مقدما وضمهم[13] اليه وقد سمعوا وصيته وجعلوه نصب اعينهم وكان[14] المولى راشد الدين منه السلام يومئذ فى حصن الكهف وكان على باب الحصن دالية[15] فنزل[16] المولى راشد [الدين] فى اليوم الذى التقيا[17] الجمعان الى تحت الدالية[18] فقعد من اول النهار وبين يديه جماعة واقفون صموت لا يتكلمون والمولى

[1] Ms. فوجدوه. — [2] Ms. فوجدُ. — [3] Il faut, sans doute, placer منه السلام après الدين. — [4] Ms. ادروهم. — [5] Ms. يمتلو. — [6] Ms. لا. — [7] Ms. هد. — [8] Ms. الفاكه. — [9] Ms. الضهر. — [10] Lisez الموضع ? — [11] Ms. تكسروهم. — [12] Ms. شارة. — [13] Ms. وظمهم. — [14] Ms. وكا. — [15] Ms. دلية. — [16] Ms. فنز. — [17] Ms. التقا. — [18] Ms. الديله.

راشد الدين منه السلام مطرق لا ينظر الى احد منهم الى ان مضى من النهار تقدير سبع ساعات[1] فعند ذلك جثى المولى راشد الدين على ركبتيه ثم ضرب الارض[2] كان بيده[3] ثلاث مرات وفى كل مرة يقول خذوهم خذوهم ثم بقى مطرقًا على حاله الى بعد العصر فعند ذلك نظر الى الجماعة وهو يتبسم ضاحكًا[4] ثم قال يا رفقآء ابشروا بالخير فان اصحابنا قد كسروا[5] النبوية وقتلوا منهم خلقًا حتى ان فلانًا يكنى ليون قتل سبعة فى جنب معصرة[6] ولم يقدروا[7] يزوونه[8] عن انفسهم[9] وقد كتبوا الينا كتابًا يذكرون [فيه] ان هذا الرجل قتل منهم سبعة فى جنب المعصرة ثم ذكر لهم جميع ما فى الكتاب قال وسيصل الكتاب الينا غدا وقت العصر فكان كذلك [و] واقفهم على الكتاب فوجدوا فيه جميع ما اخبرهم المولى راشد الدين منه السلام واخبرنى بعض الرفقآء الامنآء ان الكهف الذى لقلعة العليقة فيه صخرة عظيمة بارزة الى خارج ذلك الكهف فقال المولى منه السلام هذه الصخرة تضر القلعة ثم امر بقطعها فعملت فيها الصناع ايامًا وجماعة من اهل[10] القرى[11] فاعيتهم وعجزت قدرتهم نجاوًا[12] الى المولى راشد الدين فشكوا له حالهم فقام اعاد الله علينا من بركاته فتمشى وفى يده دبوس لطيف الى ان وصل الى عند تلك الصخرة ثم وكزها بالدبوس فى الطرفين فانقطعت وانحدرت[13] فى سفح القلعة بقوة شديدة فقالوا يا مولى ان هذه الصخرة ستخرب كرومنا فعند ذلك قال لها المولى منه السلام قفى[14] يا مباركة فوقفت فى سفح تزل فيه الاقدام ولما فتح

[1] Ms. سعات. — [2] Il faut suppléer ici soit بعصًا, soit بقضيب, soit le nom d'un autre objet. — [3] Ms. بيحه. — [4] Ms. صاحكا. — [5] Ms. كسر. — [6] Ms. معصرا. — [7] Ms. يقدر. — [8] Ms. يزاو. — [9] النفسهم. — [10] Ms. هل. — [11] Ms. قرا. — [12] Ms. نجو. — [13] Ms. وتحدرة. — [14] Ms. قاق.

الملك الظاهر[1] قلاع الدعوة راى بعض النواب ناسًا يجرون تلك[2] الصخرة ويسرحونها[3] فسال عن ذلك فاخبروه بان المولى راشد الدين اوقفها هناك فوقفت فامر بان يحفر لها [حفيرة] تمرّ منحدرة الى الوادى فلما حفروا زحفت الى مكان الحفيرة فرسخت وتمكنت بحيث لا يمكن احدًا ازالتها[4] من ذلك المكان ولما اخذ المولى راشد الدين قلعة العليقة كانت اكثر اسوارها بلا كلس فامر بان[5] تبنى بالحجر والكلس والذين يعملون كانوا يرفعون وقت العصر بامره واتفق فى بعض الايام ان صبيًّا حمل حجرة ثقيلة ولما رفعها عن الارض وهى تغلبه من الجهل الذى تكلفه عض على شفته فقطعها[6] من ثقل الحجرة ولم يعلم احد بحاله فامرهم المولى فى ذلك اليوم بان يرفعوا قبل الظهر[7] فقالوا ولِمَ ذلك فقال ان صبيًّا منكم عض على شفته فقطعها من ثقل الحجرة التى[8] حملها فتساءلوا بينهم فعرفهم بحاله فانصرفوا وهم يتعجبون من ذلك ويستعظمونه وكان هذا من بعض برهانه وآثاره[9] ومعجزاته منه السلام واخبرنا بعض الرفقآء الامنآء ان المولى راشد الدين منه السلام نزل من الكهف الى مصياف فاقام بها برهة من الزمان وفى بعض الايام قال[10] لجلسايه اعلموا ان جماعة من الفقهآء قد توجهوا الينا من دمشق وعدتهم اربعون[11] فقيهًا وكبيرهم فلان بن فلان وقصدهم جدالنا والبحث معنا وفى هذه الليلة يباتون[12] فى حمص وفى غد آخر النهار يصلون[13] الى مصياف فاذا وصلوا نزّلوهم فى بستان الجرسق وسيروا غنمًا ودجاجًا بالحياة وقدورًا وصحونًا وملاعق جددًا ودراهم[14]

[1] Ms. الطاهر. — [2] Ms. ذلك. — [3] Ms. يسرجوه. — [4] Ms. ازلتها. — [5] Ms. يا. — [6] Ms. omet ة. — [7] Ms. الضهر. — [8] Ms. الذى. — [9] Ms. واثاره. — [10] Ms. قا. — [11] Ms. ارجعو. — [12] Ms. يباتو. — [13] Ms. يصالو. — [14] Ms. وداراهم. En outre, le ms. fait précéder وداراهم des deux mots ويطبخون لانفسهم, qui sont empruntés à la phrase suivante, et qui

ليشتروا[1] بها مهما ارادوا[2] ويطبخون لانفسهم مهما شآوا وذلك لانهم يعتقدون انكم لستم بمسلمين فيحرمون طعامكم على انفسهم وجميع ما تذبحون عندهم حرام وبعد الثلاثة ايام فانهم يطلبون[3] للحضور الى عندنا فاذا طلبوا ذلك فعرفوهم انني فى الكهف ثم ان المولى راشد الدين منه السلام ركب من بكره وتوجه الى الكهف واما الفقهآء فانهم وصلوا آخر النهار الى مصياف كما قال ونزّلوهم [فى] بستان الجرسق كما رسم وعملوا بجميع ما وصاهم به ولما طلبوا[4] للحضور قالوا لهم انه فى الكهف ثم ارسلوهم الى عنده فامر ان ينزّلوهم[5] فى دار ولا يدخل عليهم احد ولا يجتمع بهم احد ثم سيّر لهم نفقة على ما جرت لهم به العادة فى مصياف ولما استحضرهم قال سنجعل لكل واحد منكم يومًا يختص به ويكون المجادلة[6] والبحث معه فى ذلك اليوم الخاص من حيث لا يشارك فيه احد لا بسوال ولا بجواب اصلاً الى ان ينقطع ويفحم وتبطل حجته او ينتصر ثم لم يزل يبحث مع كل واحد منهم فى اليوم الخاص ويقطعه بالحجة البالغة والبرهان القاطع[7] الباهر ثم يشهد اصحابه عليه وياخذ خطوطهم بذلك الى ان بقى من الاربعين رجل واحد وهو كبيرهم ثم توجه عليه الالزام وعجز عن الجواب قبل العصر فقال لهم المولى يا فقهآء ان طلبت المهلة امهلناك[8] فقال انى لم اجد سبيلاً الى المخرج والمخلص من هذا الازم فعند ذلك اشهد[9] عليه اصحابه بانه قد انقطع وفحم كما اشهدهم على الذين من قبله[10] واخذ خطوطهم بذلك ثم قال لهم ايها

doivent, par conséquent, être supprimés. — [1] Ms. ليشترُ. — [2] Ms. دارو. — [3] Ms. طلبون. — [4] Ms. طلبو. — [5] Ms. ينزلهم. — [6] Ms. المجاذا. — [7] Ms. القاصع. — [8] Au lieu de لهم et de فقهآء, il faut évidemment له et فقيه, au singulier. — [9] Ms. اشهدوا. — [10] Ms. قبلهم.

الفقهآء انتم تعلمون انكم مذ قدمتم[1] الى هاهنا ما اكلتم طعامًا[2] من طعامنا ولا شربتم عندنا مآء ولا غيره وانما سيّرنا لكم نفقة لتصرفوها[3] فيما تصنعون[4] لانفسكم من الاطعمة التى تختارونها لانكم تكرهون طعامنا وترعمون انا ما نحن مسلمين فقالوا قد كان ذلك قبل ذلك الاختبار[5] والتحقيق والايقان والآن فانا لا نشك ولا نرتاب فيكم بل نقول انكم المسلمون الموحدون فقال ان الله عالم ضمايركم وما تخبا[6] [عنه] سرايركم[7] ثم اخذ خطوطهم بانهم لم ياكلوا[8] عندهم طعامًا وقال لهم انتم اظهرتم[9] خلاف ما اضمرتم وسيموت منكم اذا سافرتم فى المكان الفلانى فلان وفلان الى ان عدّ جماعة منهم باسمايهم واسمآء آبايهم واجدادهم وفى المنزل الفلانى يموت منكم جماعة ثم سماهم كما سمى الذين من قبلهم ولم يزل يسمى جماعة بعد جماعة ويذكر انهم يموتون منزلة بعد منزلة حتى سمى تسعة وثلاثين رجلاً ثم قال ويصل كبيركم[10] هذا الى دمشق ويجتمع بقاضى القضاة[11] ويخبره بما جرى لنا ولكم من اوله الى[12] آخره ثم يمضى الى منزله فيموت فى تلك الليلة فلما سافروا اول منزلة مات منهم المسمَّوْن[13] المعينون فى كل منزلة منزلة ثم وصل كبيرهم الى دمشق فاخبر قاضى القضاة بخبرهم جميعه واعلمه انه سيموت فى تلك الليلة كما ماتوا اصحابه فى تلك المنازل فكان كذلك وسال عنه قاضى القضاة من بكره[14] فقيل له ان الرجل قد مات فبقى متعجبا من ذلك لانه تلاقاه[15] وهو فى عافية ليس به عرض ولا فى جسمه مرض وحدثنى بعض الرفقآء

[1] Ms. قدمتم. — [2] Ms. صعاما. — [3] Ms. لتصرفونها. — [4] Ms. تصنعو. — [5] Ms. الاختيار. — [6] Ms. تخبه. — [7] Ms. سرايركم. — [8] Ms. ياكلون. — [9] Ms. ظهرتهم. — [10] Ms. كبيرهم. — [11] Ms. القضا. — [12] Ms. و. — [13] Ms. المسماون. — [14] Ms. répète من بكره. — [15] Ms. تلاقه.

العقلآء[1] النجبآء الفضلآء ان الخليفة فى بغداد لما سمع بالمولى راشد [الدين] وما وهبه الله تعالى من العلوم والفضايل جمع الف فقيه من الشرق والغرب والعلمآء من اهل العلوم الاصوليّة والكلاميّة والرياضيّة[2] والمنطقيّة والطبيعيّة والالهيّة وغير ذلك من العلوم وقال لهم تقهرون[3] هذا الرجل وتقطعون حجته والا فلا جامكة لكم[4] عندى ولا جراية[5] ثم اختار من الالف فقيه مائة فقيه ثم اختار من المائة عشرة[6] فقهآء ثم اختار من العشرة فقيهًا واحدًا يقال له شريف البلاط يعرف العلوم السبعة والاصول وعلم الكلام وغير ذلك من العلوم الادبيّة والطبيعيّة وغيرها وهو واحد اهل زمانه فى كل فن[7] فقال للخليفة انا اقطع حجة هذا الرجل واكبته ثم كتب الخليفة الى المولى راشد الدين كتابًا فيه مسآئل مستصعبة غوصها[8] وارسله اليه مع شريف البلاط وارسل معه الفقهآء التسعة[9] ليشهدوا[10] للغالب[11] على المغلوب منهما فوصل الى حلب وكان المولى راشد الدين يومئذ فى مصياف فقال منه السلام يا رفقآء اعلموا ان الخليفة قد ارسل الينا من بغداد رسولًا يروم مناظرتنا فقال[12] شريف البلاط ومعه تسعة من افاضل الفقهآء[13] الليلة فى حلب وفى اليوم الفلانى وفودهم علينا ووصولهم الينا ولما قدموا فى[14] اليوم الذى عينه انزلهم فى دار تليق بهم وسير لهم اوانى[15] جددًا[16] ونفقة وغنمًا بالحياة كما صنع مع الفقهآء الذين من قبلهم ثم استحضرهم فى اليوم الثالث فادوا رسالة الخليفة ودفعوها الى المولى راشد الدين فما فضه[17] ولا قراه بل تركه مختومًا بحاله

[1] Ms. العقل. — [2] Ms. والرضية. — [3] Ms. تقهرو. — [4] Ms. لك. — [5] Ms. جرية. — [6] Ms. عشر. — [7] Ms. فن. — [8] Ms. غوصه. — [9] Ms. الاتسعه. — [10] Ms. ليشهد. — [11] Ms. لغالب. — [12] Ici un mot effacé qui doit être هذا. — [13] Ici encore un mot effacé qui paraît être وهم. — [14] Ms. deux fois فى. — [15] Ms. واني. — [16] Ms. جداد. — [17] Le ه se rapporte à كتاب.

ثم اخبرهم بجميع ما فيه من اوله الى آخره وقال سنكتب[1]
للخليفة جواب ما سالنا عنه ثم نظر الى شريف البلاط وقال
هات ما عندك من السوال فقال انى اريد اسالك عن مسآئل
ابتدئ بها من آدم الى وقتنا هذا فقال له اىّ آدم من الآدميين
آدم الاول ام آدم الثانى ام الثالث ام الرابع ام الخامس ام السادس
ام السابع ام الثامن فقال شريف البلاط يا مولى انى لا اعلم[2] غير
آدم واحد وهو ابو البشر الذى جلا ذكره فى القرآن فقال له
هذا هو آدم الآخر لا آدم[3] الاول قال يا مولاى وهل تعرف آدم
غير هذا قال نعم انا اعرف ثلاث ماية وستين آدم وعن اىّ آدم
سالت منهم اجبتك عنه وعن الامم التى[4] تناسلت من ذريته
وعن اديانهم ومذهبهم الى ان ينقضى دوره وياتى آدم آخر من
بعده* فقال شريف البلاط انى لا اعلم[5] بشىء من ذلك[6] قال
هل عندك معارضة يمكنك بها ابطال هذى الدعوة فاتى بابلغ
ما عنده من الحجج والبراهين فابطلها المولى منه السلام وفسّدها
بجوابات[7] لا مدفع لها وجعلها هبآء منثورا وامر اصحابه بان
يظهروا[8] معه باثبات حجته فلما عجز هو واياهم عن الجواب
اشهدهم عليه بالعجز والتقصير وقال له سنتجادل[9] نحن واياك
ونحن معك فى جميع ما طلبته نفسك من المسآئل التى تظن
ان لا يقدر عليه وتاتى بجميع [ما تصل] اليه قدرتك وتحمله
طاقتك وتخوض[10] معك فى اىّ علم اردت واىّ شىء اخترت فى
ايام متوالية ومجالس متتالية الى ان تستفرغ جهدك وتقف
عند انتهآء جدك ثم انصرفوا من بين يديه من بعدما

[1] Ms. شنكتب. — [2] Ms. لاعلم. — [3] Ms. لادم. — [4] Ms. الذى. — [5] Ms. لاعلم. — [6] Ms. répète la phrase, depuis l'étoile, en substituant la première fois بعده à ذلك. — [7] Ms. بجوباة. — [8] Ms. يظهر. — [9] Ms. سنتجازا. — [10] Ms. تخض.

غرقهم لجته وقهرتهم حجته ولم يزل فى كل يوم يستحضرهم ويوردون[1] من المسائل ما يحضرهم والمولى راشد الدين منه السلام فى اضيق المسائل يحصرهم ويقهر كبيرهم بالبراهين القاطعة ويقهرهم[2] الى ان فحم شريف البلاط وخمدت[3] ناره وتوارى[4] شراره وطفا[5] غامه وتلجلج كلامه وعجزت[6] قدرته وضعفت قوته ولم يبق له من اصحابه نصير وشهدوا جميعهم عليه بالعجز والتقصير واخذ المولى راشد الدين منه السلام[7] خطوطهم بذلك لما ضاقت على صاحبهم جميع المسالك ثم قال لهم علمتم انا لم نحضر لكم طعامًا تاكلونه ولا شيا تشربونه لا من الشراب المباح ولا من المآء القراح بل سيرنا لكم دراهم تتخذون بها لانفسكم ما تختارونه من الطعام والشراب والفواكه ولم تاكلوا شيا من طعامنا اصلا من وقت قدومكم الينا الى حتى انفصالكم عنا قالوا قد علمنا ذلك قال فاكتبوا مكتوبًا بذلك واجعلوه على نسختين نسخة يقف عليها الخليفة تاخذونها صحبتكم والاخرى تكون عندنا ففعلوا ذلك ثم دفع لهم جواب كتاب الخليفة فودّعوه وانصرفوا فلما وصلوا الى حلب مات كبيرهم شريف البلاط فدفنوه ثم ذهبوا الى بغداد فاخبروا الخليفة بجميع ما جرى لهم مع المولى راشد الدين من اوله الى آخره وشهدوا[8] انه ليس له فى العالم نظير واخبروه بموت شريف البلاط فتاسف عليه وقال اظن انه مات مسمومًا فاظهروا[9] المكتوب فلما وقف عليه الخليفة وشهدوا على انفسهم انهم لم ياكلوا عند المولى طعامًا ولم يشربوا مآء اصلاً مدة مقامهم عنده قال الخليفة هذا[10] رجل ايده الله بقوته واصطفاه

[1] Ms. ويوردوا. — [2] Ms. ويقهره. — [3] Ms. وجدة. — [4] Ms. وتوار. — [5] Ms. وصفى. — [6] Ms. وعزت. Cf. la traduction, p. 429, note. — [7] Ms. répète ici اخذ. — [8] Ms. وشهد. — [9] Ms. فاظهر. — [10] Ms. هذ.

من بريته واطلعه على سراير غيبه ومكنون سره وخصه[1]
بكرامته وظن شريف البلاط انه يكبته فاماته الله بجسرته ثم
انه نظر فى الجواب الذى ارسله المولى راشد الدين منه السلام
ودفعه الى الفقهآء والعلمآء والحاضرين فحارت عقولهم فيما
تضمنه[2] من الجوابات[3] المقرونة بالحجج البالغة والبراهين الظاهرة
والالزامات[4] الدامغة الصادعة بالحق المبين التى يطير الى قبولها
عقول العارفين المحققين وتزيل ظلمة الشك بنور اليقين والحمد
لله رب العالمين واخبرنى جماعة من الرفقآء الامنآء ان قلعة
الرصافة لما امر المولى راشد الدين بعمارتها فى غير مكانها الاول
واختار لها المكان الذى[5] هى الآن فيه ظهر فى قلة القلعة صخرة
عظيمة ثم جذبوها بالجبال والاخشاب فلم تتحرك من مكانها
وبقوا اياما يوسعون فيها وجوه الحيلة ويجمعون لها الرجال فلم
يقدروا على تحريكها الى ان قدم المولى راشد الدين منه
السلام الى الرصافة ووقف على تلك الصخرة وهم يجهدون فيها
غاية الاجتهاد وهى لا تتحرك وقد اعيتهم وامرهم[6] المولى راشد[7]
الدين بان يتفرقوا عنها ويبعدوا منها ويشيلوا الحبال والاخشاب
ثم امر البنآء [ان] يبنى حجرين احدهما بعيد عن الآخر بحيث
تجىء الصخرة[8] العظيمة[9] فوقهما ثم نظر الى رجل من الحاضرين
وقال له تعال ساعدنى فجآء ذلك الرجل من جانب والمولى من
الجانب الآخر وجذباها[10] فدارت تلك الصخرة باذن الله تعالى
فنزلت على الحجرين المبنيين فجاءت على وفق البنآء بالحط[11]
والميزان وصار ما بين الحجرين طاقة فى سور القلعة والناس
يمرونها ويسرحونها[12] الى زماننا هذا وحدثنا كثير من الرفقآء

[1] Ms. وخصه. — [2] Ms. تظمنه. — [3] Ms. الجوباة. — [4] Ms. والالزماة. —
[5] Ms. التى. — [6] Ms. وامراهم. — [7] Ms. رشد. — [8] Ms. العضرا. — [9] Ms.
العظما. — [10] Ms. وجذبها. — [11] Lisez بالقسط. — [12] Ms. ويسرجونها.

ان المولى [1] راشد الدين منه السلام كان متوجها الى الخوابى فى
ايام خراب اسوارها القديمة وتجديد عمارتها وكانوا فى ذلك
اليوم وصلوا الى عتبة باب القلعة وهى العتبة التى تحتها
الطلسم وارادوا ان يفكوها فجهز المولى راشد الدين اليهم من
بين يديه رجلاً خفيفا يستوقفهم عن قلع العتبة الى ان
يحضر المولى راشد الدين فادركهم الرجل فعرفهم بذلك فاخروا
قلعها وتركوها على حالها الى ان قدم المولى فقال يا هذا لو
قلعتم [2] هذه العتبة لافسدتم الطلسم التى تحتها ولم يقدر
احد بعد ذلك يسكن فى ذلك المكان من الحيات ثم امر بان
يقسوا العتبة من الجانب الواحد ففعلوا ذلك فلما ارتفعت
تقدير نصف ذراع راوا تحتها حَيَّةً من النحاس فلما شاهدوها
وتحققوها عيانا امرهم [بان] يردّوا العتبة عليها كما كانت وصار
موضع الطلسم من ذلك التاريخ معلوما بعد ان كان مجهولاً
واخبرنا بعض الرفقآء الامنآء ان نور الدين الشهيد ارسل الى
المولى راشد الدين [رسولاً] ومعه من الاكابر عشرة وكان المولى
راشد الدين يومئذ فى حصن الكهف فقال لبعض من كان
عنده اذهب [الى] الجماعة الذين هم فى الباب [3] فقل لهم
سياتيكم بعد ساعة رسول فاذا جآء لا تشاوبوا [4] عليه وخلوه
يطلع هو ومن معه ثم تمشى المولى راشد الدين وحده فقعد
على برج من ابراج الحصن مقابل الباب فلما جآء الرسول وطلع
الى الحصن وراوا [5] هو ومن معه المولى راشد الدين قاعدًا فى ذلك
المكان استهزوًا به * وبما عليه من الثياب فقال فيما بينهم منه
ومن تلاعه فلما حضروا قال تسخرون بنا وتستهزئون * [6] بنا

[1] Le ms. répète cette phrase, depuis l'étoile. — [2] Ms. تقلعوا. — [3] Ms. باب. — [4] Ms. تشاوب. — [5] Ms. ووه. — [6] Le passage placé entre deux étoiles avait été omis par le copiste, qui l'a rétabli le long.

وبثيابنا وتزعمون ان قماشكم خير من قماشنا ومن قلاعنا وهذا فلان يقول ان بقرة اخير منا ومن قلاعنا ثم قال منه السلام

[طويل]

علىّ[1] ثيابٌ دون قيمتها فلْسٌ　　ومن تحتها نفسٌ[2] تقاصَى بها الإنْسُ

ثيابكمُ صُنجٌ ومن تحتها الدُجَى　　ثيابٌ دُوٌ وتحت[3] اذيالها قَمْشُ

فاعترفوا بذنوبهم واحمرّت وجوههم خجلًا ثم اصفرّت خدودهم وادوا رسالتهم وراحوا[4] نادمين على ما صدر[5] منهم بحالهم

وحدثنى رجل من النصيرية الذين هم اعدآء الى المولى راشد الدين والفضل فى ما شهدت به الاعدآء[6] وهو رجل من بلد العليقة وكان قد استصحب به القاضى فاجتمعت بهما فقال ذلك الرجل لما تذكرت المولى راشد الدين رآه رجلان من النصيريّة بالقرب من العليقة[7] وقال وهما فى كنه مقابل القلعة فقال احدهما للاخر هو المولى راشد الدين صاحب الجبل قال

de la marge, en se dirigeant vers le haut de la page; et encore a-t-il oublié quelques mots. Ainsi, il manque évidemment, comme le montre ce que dit plus loin Râschid ad-din, le mot رجل avant فيها بينهم, et, immédiatement après بينهم, les mots ان بقرة خير, ou, au discours direct, إنّ بقرى خير. En outre, au lieu de تحقرون بنا, le ms. porte يحقرنا (*sic*), et le mot que je rétablis تستهزئون n'est représenté que par تـ, qui occupe l'extrême bord du haut de la page. — [1] Ms. عليا. — [2] Ms. نفوس. — [3] Ms. ومن تحت. — [4] Ms. ورحو. — [5] Ms. صد. — [6] Ms. الاعدة; de plus, je rétablis par conjecture فى ما شهدت. Le ms. finit une page par le mot الفضل et en commence une nouvelle par به; mais, suivant sa coutume, le copiste indique au bas de la page terminée ce par quoi doit commencer la page suivante. Or, au lieu de donner simplement le mot به, il a écrit plusieurs mots dont la partie inférieure a disparu, le papier ayant été rongé, mais dont la partie supérieure laisse voir distinctement un ا, puis les trois points d'un *schîn*, le haut d'un ه, et enfin les lettres حدة به. — [7] Ms. العليعة.

نعم وقال لو خرج عليه اثنان لاخذ فرسه وسلاحه [لهلك] وهلك من معه فلما وصل المولى راشد الدين الى القلعة سير اليهما [1] من يقبض عليهما وياتى بهما فهرب احدهما والآخر مسكوه [2] واحضروه الى بين يديه فقال له ويلك الم تقل انت وصاحبك [3] عن كيت وكيت ثم ضربه بالترنجة كانت بين يديه ثم امر بطرده من بين يديه سريعًا واخبرنى بعض الرفقآء عن [4] المولى راشد الدين انه نزل من قلعة مصياف فى ليلة ثلج كثير فركب واخذ معه رجلاً ثم صعد الى ذروة جبل علىّ وفى اعلاه رجمة فامر الرجل بان يمسك الفرس ويقعد بعيدًا عنه وسمعت جماعة من الرفقآء ان المولى راشد الدين كان يكثر الصعود فى الليل الى روٌس الجبال وان جماعة توهموا انه يدفن شيا من الاموال فى تلك الجبال واضمروا ذلك فى انفسهم فقال لهم المولى اساتم [5] بنا الظن وسوٌتمونا [6] الى كذا وكذا فبقوا متخجلين منه وظن ذلك الرجل فيه هذا الظن ايضًا ثم ان المولى راشد الدين قعد هناك على تلك [الرجمة] الى آخر الليل ثم ركب ونزل الى مصياف وفى خطر الرجل انه دفن مالاً فى تلك الرجمة ويريد يرجع اليها لعله يرى اثرًا يدله على شىء مما توهمه فلما وصل المولى راشد الدين الى القلعة قال للرجل يا فلان انا نسينا فردة السرموجة فى ذلك [7] المكان ارجع هاتها فوقعت منه هذه الكلمة موقع الوفاق ثم انحرف راجعًا الى ذلك المكان فوجد فردة السرموجة ولم ير [8] اثرا فاخذها واتى بها الى عند المولى فقال له هل زال ما كنت تتوهمه فينا وظننت بنا ثم ذكر له جميع ما كان فى خاطره فقال يا مولى انى ظلمت نفسى

[1] Ms. اليهم. — [2] Ms. مسكه. — [3] Ms. وصحابك. — [4] Ms. ان. — [5] Ms. اسبتم pour استم. — [6] Ms. سبتم pour ستم. — [7] Ms. تلك. — [8] Ms. يراى.

واسالك العفو وانا تايب الى الله مما جنيت فقال له المولى عفا
الله عنك عما سلف واخبرنا بعض الرفقآء الامنآء عن[1] المولى
راشد الدين منه السلام انه اقام فى القدموس مدة وكان
يكثر الصعود فى الليل الى راس الجبال[2] وكان غلامه يمسك فرسه[3]
ويقف بعيدًا عن ذلك المكان ثم تجاسر فى بعض الليالى وتدنى
اليه بحيث صار يراه ثم لبث ساعة واذا بنور قد امتد من
السمآء الى [ان] صار على المولى راشد الدين ثم انقضّ طاير
اخضر له جناحان عظيمان الى بين يديه فى ذلك النور وطالت
بينهما المناجاة الى آخر الليل ثم ارتفع ذلك الطاير وغاب ذلك
النور وقام المولى راشد الدين [و] اتى ليركب فرسه فاعلمه غلامه
بما رآه وسال عن ذلك الطاير فقال له انه المولى حسن جاء الى
عندنا لننصره اخبرنا عن بعض الرفقآء ان المولى راشد الدين
كان نازلاً من القدموس الى مصياف ومعه جماعة فظهرت فى
الطريق حيّة عظيمة فبادروا الرجال اليها يريدون قتلها فمنعهم
المولى راشد الدين عن قتلها وقال لهم هذا فهد بن الحيطية
وهو معذب وعليه ذنوب ولا تخلصوه مما هو فيه وخبّرنى بعض
الرفقآء ان المولى راشد الدين راى قردًا مع بعض الحرافشة فى
الكهف وهو يرقصه فقال لبعض من كان [عنده] خذ هذا
الدينار وادفعه الى القرد فلما اخذ القرد ذلك جعل يقلبه
ويطيل النظر اليه[4] ثم شرع صاحبه يبكى عليه ويتاسف ويقول
بما ذا تعيش عايلتى بعده فقال المولى راشد الدين اسالوه بكم[5]

[1] Ms. ان. — [2] Ms. الامور. Cette erreur provient de ce que le mot الجبال devait finir une ligne dans le ms. et que la ligne précédente se termine par القدموس. Le copiste s'est trompé de ligne et a écrit الامور, sous l'influence du mot قدموس. — [3] Ms. الفرسه. — [4] La suite du récit prouve qu'il y avait ici quelques mots que le copiste a omis. Il était dit, sans doute, que le singe mourut subitement. — [5] Ms. بكام.

اشتراه فقال اشتريته بماية درهم فرسم بان يعطوه[1] ماية درهم
ولما اخذ المبلغ قال سالتك بالذى وهبك هذه المنزلة وخصّك
بهذه الرتبة تخبرنى ما سبب موتة القرد فقال له المولى[2] هذا
القرد كان ملكًا وهذا الدينار مضروب[3] باسمه فلما راى ذلك
اذكره[4] الله ما كان له من عزة[5] ملكه وما حل به وما هو فيه
من الهوان والمذلة فمات من شدة الاسف وخبّرنى بعض الرفقآء
المشايخ ان حمامة طارت ثم دخلت من الطاق الى بين يدى
لمولى راشد الدين وجعلت تدور على البساط[6] وتبرقم فقال
المولى اعاد الله علينا بركاته اطلبوا فلان بن فلان فلما حضر
قال له المولى هذه لحمامة لك قال نعم يا مولاى قال قد شكتك
الينا والله ان عدت ذبحت شيا من افراخها احرقتك نار لحطب
قبل نار الغضب فقال يا مولاى العفو ثم [illegible]نه ما بقى يذبح
حمامًا اصلا ولا ياكلها[7] ولا من افراخها غيرها وخبرنى بعض
الرفقآء ان المولى راشد الدين منه السلام كان فى مصياف وقد
اراد القصاب ان يذبح ثورًا من فرقس الثور وقطع لحبال واخذ
السكين من يد القصاب فى فمه ثم هرب ولم يقدر احد يمسكه
فقال المولى راشد الدين لا تذبحوه فانه قد ذبح فى هذا المكان
سبع مرات بخلّف سيده واخبرنى [بعض] الرفقآء الامنآء ان
رجلاً جاء الى عند المولى راشد الدين وهو فى بعض القرايا
ليسائله عن مسآئل مستصعبة وتحته حجرة احسن ما يكون
[من] لخيل فلما قرب نزل عنها فهربت منه وجاءت الى بين
يديه[8] وعينها تهمى بالدموع وجعلت تمرغ وجهها على الارض
ودموعها تجرى وهو يقول نعم نعم بسم الله وصاحبها ينظر اليه
واليها وقد ادهشه ما رآه منها والمولى راشد الدين يترافق بها

[1] Ms. يعطيه. — [2] Ms. امولا. — [3] Ms. مطروب. — [4] Ms. اكره. —
[5] Ms. عزا. — [6] Ms. البصاط. — [7] Ms. ياكله. — [8] Ms. يحدى.

ويقول نعم ستقضى شغلك ارجع الى عند صاحبك الى ان رجعت الى عنده فلبثت قليلاً ثم ماتت فقال صاحبها يا مولاى قد رايت الآن اعظم مما كنت اريد اسال عنه فبحق من وهبك هذه المرتبة اخبرنى ما شان موتة هذه الفرس ومن اىّ شىء ماتت فقال انه شىء لا* يصل به[1] عقلك قال اسالك ان تمن علينا لاعلم ما هو فقال يا هذا ان الفرس[2] هى بنت الملك الفلانى وقد شكتك الينا وقالت انك تجور عليها وتظلمها وتعسفها فسالتنا بان ندعو الله بان يخلصها منك واخبرنى بعض الرفقآء ان جآء من بغداد رجل وبقى يوقد النار ويدخل فيها فما احترق منها[3] شيا فلما وصل الى عند المولى راشد الدين أُوقِعَ عليه الوصية بان[4] يرِدّ عليه فلما وصل الى عند المولى راشد الدين وادعى انه يدخل فى النار ولا يحترق فكرمه المولى راشد الدين وبسط له بسط الانس ثم جهزه من بكره الى الحمام واوصى القيّم بان يبلغ فى غسله فى الدلوك بالثنان والصابون وامر انه اذا قلع ثيابه ياخذونها جميعًا ثم ياتوا بها اليه وسير له بدلة قماش ففعلوا ما رسم ولما خرج من الحمام وسال عن ثيابه قالوا له قد دفعناها[5] الى الغسال ثم لبسوه غير ذلك القماش واتى الى عند المولى راشد الدين فاحضر له طعامًا اكل الى ان اكتفى وغسل يديه فعند ذلك قال له المولى راشد الدين قد قلت انك تدخل الى النار فما تفرجنا فى شىء من ذلك قال اريد ثيابى فقال له اليس فى نفسك ولا فى الثياب ونحن فما نلزمك ان تدخل الحمم ولا لحرق بل نكلفك فى حصير تدخل فيها ثم تشعل فيه[6] النار ثم امر ان يفعل به ذلك ففعلوا[7] ما امرهم به فاحرق

[1] Ms. يقلبه. — [2] Ms. الفراس. — [3] Ms. منه. — [4] Ms. بنا. — [5] Ms. دفعها. — [6] Ms. فيها. — [7] Ms. répète ici ذلك, que je supprime.

جسمه فى النار الطبيعية[1] [و] هوت نفسه الى جهنم الا يديه وكتب المولى راشد الدين الى صاحب[2] فاخبره بذلك فسيّر له القطعة واخبرنى بعض الرفقآء ان رجلًا من الرصافة كان يحب المولى راشد الدين منه السلام محبة عظيمة وابنه لا يحبه ولا يميل قلبه اليه وكان ذلك يشق عليه وعلى ابيه وكلما شاقه زادت محبته واستمال قلبه اليه لا[3] يزداد آلّا نفورًا فلما اعياه ذلك شكى للمولى راشد الدين فقال له المولى يا هذا تعال انت واياه نهار غد الى عندنا فامتثل امره وحضرا جميعًا فسلما عليه ووقفا بين يديه فنظر الى الشاب وقال له يا هذا امض الى المكان الفلانى فانك تجىء هناك رجمة فآذّنْ[4] منها وقل[5] يا فلان ابن فلان يقول لك فلان اخرج من مكانك ثم آدخل فى هذا الجلوق[6] حتى اوديك[7] الى عنده ليخلصك مما انت فيه فتخرج حية عظيمة تدخل فى الجلوق فلا تخف[8] منها بل اربط عليها فم الجلوق واحملها الى عندنا فقال الغلام يا مولاى لا اعلم[9] مكان هذه الرجمة فارسل معه من عرف بها وبمكانها فقدم الغلام اليها وقال يا فلان بن فلان ارسلنى اليك المولى راشد الدين ثم ذكر له جميع ما اوصاه به فخرجت من الرجمة حيّة مهولة فدخلت الجلوق فاذا ربطه عليها واراد يحملها لم يقدر يشيلها عن الارض فساعده رفيقه الى [ذلك] ثم مشى قليلًا فحدثته نفسه بان حمل الحيّة الى عند الذى ارسله اليها لا فايدة فيه وانه ضرب من الهذاء[10] والعته فعند ذلك ثقلت الحية عليه ثقلًا عظيمًا الى ان جثى على ركبتيه ولم يقدر النهوض فاستغاث

[1] Ms. الطبيعه. — [2] Le mot qui manque est, sans doute, بغداد. — [3] Ms. والا. — [4] Ms. فاذن. — [5] Ms. وقول. — [6] Forme vulgaire, je suppose, pour جوالق. — [7] Ms. وديك. — [8] Ms. تخاف. — [9] Ms. لاعلم. — [10] Ms. الهذيا.

برفيقه فقال له القها[1] على الارض فقال انى لا اقدر[2] على ذلك فادركه رفيقه فالقاها عنه وقد تحقق ان الذى جرى له بسوء ظنه ثم تفكر ان الذى اطاعت له الحية وعلم انها فى ذلك المكان وخرجت لما دعَوْتُها بالاسم الذى سماها به وقبلت امره وسلمت نفسها اليه طوعًا وانّى اذا اتيت من عنده وكنت رسوله هو اقرب الخلق الى الله تعالى واكرمهم عنده واجلهم قدرًا واشرفهم منزلة واعلاهم درجة ثم ساعده رفيقه على تلك الحيّة فحملها فاذا هى خفيفة جدًا وصار اذا خطرت بباله[3] خطرة[4] السوء تثقل واذا زالت وساوس قلبه تخف الى ان زال عنه الشك والارتياب[5] واستقر[6] فى قلبه اليقين واتى الى بين يدى المولى راشد الدين فامر ان يحل الجلوق فلما حله استبان الحيّة واتت الى سرموجة المولى فوضعت راسها على السرموجة ثم ماتت فقال المولى راشد الدين يا رفقآء هذا[7] فلان بن[8] فلان جعله الله حيّة وحبسه فى هذه الرجمة من عدة خمس ماية عام واليوم فرج الله عنه واما ذلك الغلام فصار ارشد[9] الناس محبة للمولى راشد الدين منه السلام وخبّرنى بعض الرفقآء ان جماعة من اكبار الشالوه[10] ومقدّمى اهل الجبل نزلوا الى عند المولى راشد الدين وكان فى مصياف فاختاروا ورغبوا ان يكونوا[11] من جماعته وداخلين تحت طاعته هم وعشيرتهم وان من عاداه فهو عدوهم[12] ومن والاه فهو وليهم وانهم[13] يحاربون من حاربه ويسالمون من سالمه[14] وكانوا[15] عشرة فاحضرهم المولى راشد الدين من بكره فسلموا عليه واحدًا بعد واحد وهو يرد السلام على

[1] Ms. القيها. — [2] Ms. لاقدر. — [3] Ms. ببال. — [4] Ms. خطوة. — [5] Ms. والارتاب. — [6] Ms. وستقر. — [7] Ms. هد. — [8] Ms. ان. — [9] Ms. راشد. — [10] Ms. sic. J'ignore quel mot se cache sous cette forme. Peut-être est-ce le nom d'un endroit. — [11] Ms. يكون. — [12] Ms. دوهم. — [13] Ms. وتهم. — [14] Ms. سالمهو. — [15] Ms. وكانة.

[كل] واحد منهم وكان واحد منهم اسمه شيبان فلما دخل الى عند المولى راشد الدين راى الشمس قد دخل نورها من الكسوة الى بين يديه على البساط[1] فاضمر[2] فى نفسه انه سلامه على الشمس[3] لا عليه ثم سلم فما ردّ عليه المولى راشد الدين ثم انصرفوا من بين يديه الى دار الضيافة وبعد ثلاثة ايام كتب[4] اسمآء الذين سلموا عليه فى ورقة وسير لكل واحد منهم خلعة تخص به ولم يذكر شيبان ولا سير له شيا وامر المولى الذى ارسل معه الخلع بان يقرا اسمآءهم ويعطى لكل واحد منهم الخلعة[5] المعينة له[6] فى الورقة فلما اتاهم بالخلع وقرا اسمآءهم ودفع الى كل واحد الخلعة[7] المعينة له لما بقى شيبان بلا خلعة[8] فقالوا اصحابه نحن عدتنا عشرة وهذه تسع خلع وان راح العاشر بلا خلعة[9] ينكسر خاطره فذهب ذلك الرجل الى عند المولى راشد الدين فاخبره بذلك فقال له آمض[10] الى شيبان فقل له يطلب لنفسه[11] من الشمس خلعة[12] كما انه سلم على الشمس ولم يسلم علينا فمضى الى شيبان فاعلمه بذلك ثم تركهم وانصرف فقالوا اصحابه يا شيبان اخبرنا بصورة حالك وجلية[13] امرك فقال انى سلمت على الشمس لا عليه ولاجل ذلك لم يرد علىّ[14] السلام والآن فاشهدوا علىّ[15] يا اخوانى انى تايب الى ربى مما[16] خطر فى ذلك الوقت على قلبى واسالوه[17] ان يعفو عنى ولا يواخذنى بجرمتى وذنبى وقد اخلصت اعتقادى فى موالاة[18] هذا الرجل ومحبته وتحققت وتيقنت ان الله قد كشف له المحجوب واطلعه

[1] Ms. البسطا, avec un ـه sur le ط. — [2] Ms. فاظمر. — [3] Ms. donne, mal à propos, ثم après شمس. — [4] Ms. وكتب. — [5] Ms. خلعة. — [6] Ms. répète له. — [7] Ms. خلعة. — [8] Ms. خلع. — [9] Ms. خلعَ. — [10] Ms. امضى. — [11] Ms. الى نفسه. — [12] Ms. خلعَ. — [13] Ms. وجليلة. — [14] Ms. عليه. — [15] Ms. عليًا. — [16] Ms. فيا. — [17] Ms. وسالوه. — [18] Ms. موالية.

على اسرار الغيوب[1] وما تكنه الضماير وتخفيه الصدور فقال اصحابه ونحن نعتقد فيه هذا الاعتقاد ومحبته عندنا نهاية[2] المطلوب وغاية المراد فبينما هم[3] يخوضون فى هذه المذاكرة[4] التى فيما بينهم قد وصلت خلعة صاحبهم شيبان[5] فطابت نفوسهم واطمانت قلوبهم ورضى عن[6] صاحبهم المولى راشد الدين وراحوا وهم له من الشاكرين واخبرنى بعض الرفقآء ان المولى راشد الدين قال لجلسايه وهو فى حصن الكهف يبنى هاهنا جامع ويخطب فيه فلان وفلان فقال وما[7] يمكنكم فى ذلك الوقت الا المداراة وبنى الجامع فى ذلك المكان واخبرنى بعض الرفقآء ان المولى راشد الدين كان اذا ارسل رجلاً فى شغل الجهاد فى شغل من الاشغال يخبر اصحابه بما يكون امره فيقول يا رفقآء ترحموا على رفيقكم فلان فانه قد قتل فى هذه الساعة فى المكان الفلانى ويخبرهم بجميع ما جرى له وجميع ما فعل [و]بعد ايام ياتى اخباره وتنقل وتشتهر كما انباهم به المولى راشد الدين وتوصف افعاله ويخبرهم بسلامته وقدومه فى يوم معين فيقدم فى ذلك اليوم كما قال منه السلام واخبرنى بعض الرفقآء عن[8] جماعة من اهل القدموس ان المولى راشد الدين يكون[9] الدار التى[10] فى قلعة القدموس ذات الشباك الكبير واذا عزم بعض الجماعة على امر يريد يفعله كان يجىء الى مقابل الشباك يضمر ذلك الامر فى نفسه ثم يقف فخرج غلام[11] المولى راشد الدين فيقول[12] سيقضى بمشية الله عز وجل فيمضى فيهمّ فى ذلك الشغل فيهين الله تعالى اسبابه ويتيسر وينقضى ويقول

[1] Ms. الغيو. — [2] Ms. نهاياة. — [3] Ms. ajoute ici ى à tort. — [4] Ms. المذكره. — [5] Ms. répète ici قد وصلت. — [6] Ms. عنهم. — [7] Ms. قالوما, avec la correction قال en marge. — [8] Ms. ان. — [9] Ms. insère ici ى, que je supprime. — [10] Ajoutez له. — [11] Ms. علام. — [12] Ms. فيقولو. Ajoutez له.

له دع هذا الامر فانه يتعسر فيتركه ولا يتعارض له واخبرني كثير من الرفقآء ان المولى راشد الدين قال توخذ هذه القلعة ويبقى في ايديكم المينقة والكهف والقدموس * وما يبقى لكم قاموغ [1] فكان كما قال عنه وهو ان هذه [2] القلاع الثلاث بقيت [3] عاصية من القلاع مدة ثلاث سنين ثم اخذت منهم بعد ذلك ۞ فهذا ما اخبرني به افاضل الرفقآء فاثبتناه في هذه الاوراق والحمد لله الخلاق الرزاق وصلى الله على سيدنا محمد وعترته اهل النور والاشراق صلاة دايمة ما دامت [4] السبع الطباق والسلام [5] جمع هذه المناقب الشريفة الشيخ الفاضل ابو فراس ابن جوشن المينقي تغمده الله رحمة واسكنه فسيح جنته وغفر الله لنا * بتاريخ سلخ شوال ۷۲۴ [6]

[1] Ms. والمينقه قاموغ ما يبقا لكم قاموغ. — [2] Ms. هد. — [3] Ms. بقت. — [4] Ms. دمت. — [5] Ms. والسلا. — [6] Ces mots, depuis l'étoile, sont d'une main récente.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Page 398, ligne 2, au lieu d'*effets*, lisez *bijoux*.

Page 406, ligne 7, au lieu de *camp*, lisez *arsenal;* ligne 14, au lieu de *tuniques*, lisez *claies* (instrument de siége), et supprimez la note 2; *ibid.* au lieu de *draps*, lisez *arbalètes;* le ms. porte جوخ, que j'ai corrigé en جرخ.

Page 483, ligne 8, le verbe برقم manque dans nos dictionnaires.

Page 488, ligne 20, au lieu de تخرج, il serait préférable de lire فيخرج.

NOTES SUR LA PALESTINE,

PAR

M. CLERMONT-GANNEAU.

I. — LA CAMPAGNE D'ABIYAH CONTRE JÉROBOAM ET L'EMPLACEMENT DE YECHÂNAH.

Rehabeam, le fils et le successeur de Salomon, ne semble pas avoir engagé de guerre en règle contre Jéroboam, qui avait cependant provoqué le schisme des dix tribus et qui put constituer le royaume d'Israël, en opposition du royaume de Juda, sans rencontrer de résistance sérieuse.

Le livre I des *Rois*, chapitre XIV (verset 30) et chapitre XV (verset 6), nous dit bien que les deux rivaux furent en lutte perpétuelle; mais cet état d'hostilité chronique ne paraît pas, au moins d'après les documents que nous possédons, s'être traduit par de grandes aventures militaires.

La véritable cause de l'inaction du roi de Juda doit être cherchée dans la terrible invasion égyptienne de Chichaq, provoquée probablement par Rehabeam lui-même qui, fuyant la colère de Salomon, avait été autrefois l'hôte et avait pu devenir le client du

roi égyptien, dont il aurait même épousé la fille, d'après l'addition des Septante.

Ce n'était pas lorsque Rehabeam voyait son royaume envahi et sa propre capitale mise à sac par les Égyptiens qu'il pouvait songer à revendiquer par la force ses droits contre un usurpateur tout-puissant.

Le premier mouvement de Rehabeam fut bien d'attaquer les dissidents d'Israël; il rassemble même, à cet effet, une armée considérable (II, *Chroniques*, xi, 1). Mais, tout à coup, il se ravise et renonce, sur l'ordre de Jehovah, à cette lutte fratricide (vers. 4): לא תלחמו עם־אחיכם.

Il est permis de supposer que l'attitude menaçante de l'Égypte fut bien aussi pour quelque chose dans ce brusque changement de dessein. De fait, Rehabeam, en même temps qu'il abandonne son expédition contre Israël, reporte toute son activité militaire sur la mise en défense de son royaume. Il fortifie les villes, y accumule des provisions et des munitions, y met des commandants, etc... La position de ces villes, toutes situées au sud ou au sud-ouest de Jérusalem[1], montre bien de quel côté s'approchait l'orage.

Le royaume de Juda ne put résister, mais il survécut à cette invasion qui ne fut, en réalité, qu'une sorte de grande *ghazzia* ayant le pillage pour but principal.

[1] Bethleem, Tekoa, Etam, Bethsour, Socho, Adoullam, Geth, Maresa, Ziph, Adoraïm, Lakis, Azeka, Soraa, Ayalon, Hébron. (II, *Chroniques*, xi, 6-10.)

Ce fut seulement le fils de Rehabeam, Abiyah ou Abiyam, qui se trouva en état de demander compte à Jéroboam, les armes à la main, de son usurpation.

Le chapitre déjà cité du livre I des *Rois* (vers. 7) se borne à nous dire laconiquement, et dans les termes mêmes du verset 6, qu'il y eut « guerre entre Abiyam et Jéroboam. » Il nous renvoie, pour de plus amples informations, aux Annales des rois de Juda (*Sepher dibré hayyamîm*), où se trouvent relatés, dit-il, les paroles et les actes d'Abiyah.

C'est peut-être à cette source que le rédacteur des *Chroniques* a puisé les détails circonstanciés qu'il nous donne sur l'histoire de cette guerre[1].

Nous voyons ici Abiyah prendre l'offensive contre Jéroboam qui, depuis dix-huit ans, jouissait du fruit de son usurpation sans avoir été sérieusement inquiété.

Abiyah rassemble une armée de *quatre cent mille hommes*.

Ce chiffre, bien entendu, ne peut pas être pris au sérieux, pas plus que celui de l'armée de Jéroboam, évaluée à *huit cent mille hommes!* par le texte hébreu.

La Vulgate a réduit prudemment ces contingents aux chiffres de quarante mille et de quatre-vingt mille hommes; c'est encore fort honnête. Qu'il nous suffise d'admettre qu'Abiyah attaque son adversaire avec des forces moitié moindres que les siennes.

[1] II, *Chroniques*, XIII. Le récit (verset 3) commence par répéter la même formule que celle du passage I, *Rois*, XV, 7.

Le roi de Juda envahit le royaume ennemi[1] et prend position sur le mont Ṣemaraïm, dans la montagne d'Éphraïm :

ויקם אביה מעל להר צמרים אשר בהר אפרים

Là, le récit biblique lui met dans la bouche un de ces discours de convention qui rappellent les procédés de rhétorique chers aux historiens de l'antiquité classique.

Cette longue et véhémente harangue, adressée au rebelle traître et sacrilége, s'étend du verset 4 au verset 13.

Cependant Jéroboam, profitant de sa supériorité numérique, avait tourné la position occupée par Abiyah, de façon à le prendre à la fois en tête et en queue. Le combat s'engage et se termine, malgré ou plutôt à cause de la manœuvre de Jéroboam, qui semble avoir été aussi médiocre général que bon diplomate, par la défaite totale de l'armée d'Israël; elle s'était fait couper en deux en voulant exécuter un mouvement tournant.

N'insistons pas sur le chiffre des pertes : *cinq cent mille hommes!* La Vulgate a le bon sens de ramener ce nombre fabuleux à cinquante mille; il serait plus sage encore de lire *cinq mille*, et de supprimer purement et simplement מֵאוֹת, *cent*, ici et également plus haut,

[1] Suivant Fl. Josèphe, c'est Jéroboam qui aurait été l'agresseur; néanmoins, même d'après le récit de l'historien juif, le roi de Juda n'attend pas l'arrivée de son adversaire, mais se porte à sa rencontre : ἀπήντησε τῷ Ἱεροβοάμῳ. (*Antiq. juives*, VIII, XI, 2.)

ce qui réduirait alors le chiffre des hommes engagés à quatre mille d'un côté et à huit mille de l'autre; à moins que l'on ne préfère, dans le chiffre des pertes, éliminer le mot אלף *mille*, ce qui le ferait descendre à *cinq cents*, proportion raisonnable, si l'on admet quatre mille et huit mille comme le nombre réel des combattants.

Abiyah vainqueur poursuit Jéroboam et s'empare sur lui de trois villes : Bethel et ses filles, Yechânah et ses filles, et Éphron et ses filles :

וירדף אביה אחרי ירבעם וילכד ממנו ערים את־בית־אל
ואת־בנותיה ואת־ישנה ואת־בנותיה ואת־עפרון ובנותיה

De ces trois villes, *Bethel*, *Yechânah* et *Éphron*, une seule, celle de Bethel, peut être fixée avec quelque précision sur le terrain. Tous les topographes sont d'accord pour placer Bethel à Beitîn, à environ trois heures et demie de marche au nord de Jérusalem; Éphron ou, suivant le Qeri, *Ephraïn*, est considérée généralement comme identique à *Ophrah*, que l'on met avec probabilité, mais sans certitude absolue, au village de Tayyibé, à peu près à une heure au nord-est de Beitîn.

Quant à Yechânah, elle est classée, par les exégètes actuels, au nombre des *desiderata* de la topographie biblique.

Je n'ai pas à m'occuper ici de la question de savoir si Yechânah, dont le nom est transcrit Ἰσανά dans le récit correspondant de Fl. Josèphe[1], est la

[1] *Antiq. juives*, VIII, xi, 3.

même que le village de Ἰσάνας, où eut lieu, suivant le même auteur [1], beaucoup plus tard, la rencontre entre Hérode et Pappus, le général de l'armée d'Antigone. Si ces deux endroits n'en font qu'un, tant mieux; ce que je vais proposer pour le premier s'appliquera alors au second et nous ferons ainsi d'une pierre deux coups.

Quand bien même nous ne saurions pas, d'autre part, ce qu'était la fameuse Bethel, l'une de ces trois villes, la mention de leurs *benôt*, de leurs *filles* ou villages dépendants, suffirait pour nous montrer qu'il s'agit là de cités importantes ayant un caractère métropolitain. Fl. Josèphe n'hésite pas à rendre : Bethel et Isana avec leurs *toparchies*, . . . καὶ τὴν τοπαρχίαν αὐτῆς.

Les trois villes associées par le récit biblique doivent être assez voisines l'une de l'autre et former un groupe stratégique; leur prise est le résultat immédiat de la défaite de Jéroboam, et c'est en poursuivant le roi d'Israël qu'Abiyah s'en empare. Elles devaient être, de plus, situées sur les confins des deux royaumes; car Bethel marquait à peu près exactement la frontière d'Israël et de Juda, et l'on conçoit difficilement qu'Abiyah ait pu s'annexer autre chose qu'une zone limitrophe de son territoire : cette zone, nettement spécifiée par trois points et enlevée dans un premier moment de surprise, devait être restreinte. Nous ne

[1] *Antiq. juives*, XIV, xv, 12. Ce qui tendrait à faire supposer le contraire, c'est que lors de la répétition de cette narration dans les *Guerres*, I, xvii, 5, le nom de Ἰσάνας est remplacé par celui de Κανᾶ.

voyons pas qu'Abiyah ait poussé plus loin sa poursuite et étendu ses conquêtes.

Cela posé, c'est dans les environs de Beitîn, et de préférence dans les parages nord de cette localité, qu'il nous faut chercher Yechânah. Nous n'avons donc pas lieu d'être surpris si nous ne rencontrons que dans cet unique passage le nom d'une ville aussi importante que semble l'avoir été Yechânah; elle devait appartenir, en effet, par sa position présumée, au territoire d'Éphraïm : or, on sait que le livre de Josué ayant négligé de comprendre dans ses catalogues la liste des cités d'Éphraïm, nous n'avons que fort peu de renseignements sur tout ce qui touche à la région occupée par cette tribu.

Ces diverses considérations m'engagent à adopter pour le site requis le village de *A'ïn Sinia*, عين سينيا, à environ cinq kilomètres presque plein nord de Beitîn.

A'ïn Sinia
(*Yechânah*)

Tayyibe
(*Ophrah*)

Beitîn
(*Bethel*)

JÉRUSALEM

Aʿîn Sînia est incontestablement une localité antique. Deux faits suffisent pour le prouver :

L'existence de sources nombreuses et abondantes qui ont toujours dû désigner ce lieu à l'établissement d'habitations : *Aʿîn el-mizrâb*, *aʿîn cheykh H'seîn*, *aʿîn djarab*, *aʿîn el-merdj*, *aʿîn el-balloûtâ*.

Puis la présence d'une grande nécropole taillée dans le rocher. Un des tombeaux [1] a même, gravée au-dessus de la porte d'entrée, une inscription hébraïque en caractères carrés anciens, où j'ai pu déchiffrer le nom de *Hananyah*, *fils de Éléazar*. On aurait aussi trouvé, dans quelques-uns de ces sépulcres, des fragments de ces petits ossuaires en pierre [2] que nous savons maintenant appartenir en propre à la catégorie des antiquités juives.

L'emplacement répondrait à merveille aux conditions voulues; il ne nous reste plus qu'à examiner si le nom arabe satisfait aux exigences de la tradition onomastique, condition essentielle de toute bonne identification de géographie biblique.

Le village de *Aʿîn Sînia*, littéralement « la source de *Sînia* », est situé dans une vallée qui porte comme lui le nom de *Sînia :* ce détail a son importance; car, toutes les fois que nous voyons en Palestine un même nom, d'une forme bien caractérisée, s'attacher à la fois à un village ou une *khirbé*, à un *wâdy*, à un *aʿîn*, voisins les uns des autres, nous devons être sur nos

[1] J'y ai opéré une fouille. Ce texte inédit a sa place marquée dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*.

[2] *Palestine Exploration Fund. Statements*. July 1872, p. 87.

gardes; cette ténacité implique l'antiquité du nom. Ici, l'homonymie de *A'ïn Sinia* et *Wâdy Sinia* nous autorise de plus à ne considérer que le mot *Sinia*. Or, ce nom de *Sinia* présente les plus incontestables affinités avec celui de *Yechânah*.

En effet, le mot *Yechânah* que l'on explique, à tort ou à raison, par la racine *yachan* « être vieux », avait toute chance, en passant en arabe, de perdre son *yod* initial, qu'il fût ou non radical; cette aphérèse est de règle pour la plupart des noms géographiques de ce type : *Yeriho = Riha*, *Yesimoth = Soueïmè*, *Yezrael = Zer'in*, etc. *Yechânah* devait donc fournir normalement *chânah*. Suivant une autre règle non moins certaine, le *chin* hébreu devient un *sin* arabe; donc *chânah = sânah* [1]. Le glissement de l'*â* vers l'*i* n'a rien que de naturel sur ce terrain si meuble de voyelles sémitiques : *Sinah*.

Sans y attacher une importance exagérée, je rappellerai que les Septante transcrivent Ἰεσυνά; on est libre de voir dans cet υ un acheminement vers l'*i*, à moins que ce ne soit qu'une simple faute de copiste.

Quant à la naissance de la terminaison *ia*, qu'il ne faut pas confondre avec *iyya* ou *iyyé*, terminaison d'adjectif ou de relatif au féminin, elle se présente dans une foule de noms topiques arabes de cette région; je cite au hasard : *Kebbia*, *Deir Istia*, *Beit Ounia*, *Ain Kefria*, *Sirisia*, *Djildjilia*, *Ferdisia*, *Tar-*

[1] On peut rapprocher de ישן la IV[e] forme de أنسى « *conserver* quelqu'un, le faire vivre ».

fidia, *Rachania*[1], etc. Dans plusieurs de ces noms, la terminaison *ia* se détache visiblement du thème radical : *Kefr*, *Djildjil*, *Ferdis*, etc.

Nous avons donc le droit, dans *Sînia*, d'isoler *Sîn*.

Sînia, qui constitue à la fois une contraction et une expansion consécutive du nom hébreu *Yechânah*, subit lui-même, en arabe, une bien plus curieuse et bien plus forte contraction quand il apparaît sous la forme ethnique ; un homme de *A'în Sînia* s'appelle *'Ansâwy*, au pluriel *'Anâswè*. Il est certainement moins difficile d'admettre que Yechânah est devenu *Sînia*, que de croire que *'Ansâwi* est composé de *A'în Sînia*, ce qui pourtant est hors de doute.

Topographiquement et onomastiquement, A'în Sînia a donc tout droit à être acceptée pour l'antique Yechânah.

Il est frappant de voir que Beitîn, A'în Sînia et Tayyibé, c'est-à-dire Bethel, Yechânah et Éphron, forment justement un triangle dont la pointe sud est constituée par Beitîn-Bethel, et qui devait posséder une réelle valeur stratégique, parce qu'il comprend un plateau élevé formé par l'intersection des versants de la Méditerranée et de la mer Morte, et d'où descendent une quantité de vallées. C'est sur ce territoire, enlevé à Jéroboam, que s'élevaient les *benott* ou villages dépendant des trois villes, représentés aujourd'hui par nombre de ruines ou hameaux épars en cette région.

[1] Comparez les noms de lieux palestiniens terminés en יא dans le Talmud : טוריא. מגדל גוניא. טלסיא. גוזריא. כפר לקיטיא. etc.

Schwarz avait proposé de voir Yechânah dans un village de Al-Sanim, à deux milles à l'*ouest* de Béthel, village que M. G. Grove[1] déclare avec raison « undiscoverable in any map which the writer has consulted; » en tout cas, il ne figure même pas sur la carte accompagnant l'ouvrage du savant rabbin. Malgré les différences profondes dans le nom et la position de ces deux villages, Schwarz avait-il en vue *Aʿīn Sinia*, ou peut-être les ruines de *Salimiya* qui sont effectivement à l'*ouest* de Beitîn? Il est difficile de le savoir. Je ferai seulement observer que l'édition allemande de Schwarz[2] porte *Al-Sania*, ce qui s'éloignerait moins de *Aʿīn Sînia*. En tout cas, Schwarz ne semble avoir voulu faire ici qu'un de ces rapprochements en l'air dont il n'était que trop coutumier; peut-être même n'avons-nous affaire, dans le cas présent, qu'à une de ces localités imaginaires qu'il crée trop souvent pour les besoins de la cause et qu'on cherche en vain sur la carte.

Il existe une autre localité de Palestine qui porte exactement le même nom que Aʿīn Sînia, c'est la ruine appelée *Khirbet Sînia*[3], située à l'ouest et tout près de Toûbâs, l'antique Thebez, suivant l'opinion généralement reçue.

Cette *Sinia* appartiendrait, par sa position, au

[1] *Smith's Dictionary of the Bible*, s. v. *Jeshanah*.

[2] *Das heilige Land*, p. 125. *Al-salimia*, pour *As-salimia*: dans ses transcriptions Schwarz néglige toujours de marquer l'insertion de l'article devant les lettres solaires (p. ex. p. 224, *Al-sachra* = الصخرة).

[3] Guérin, *Description de la Palestine*, *Samarie*, I, 361.

territoire d'Issachar, sur la limite de Manassé. Il se pourrait qu'ici سينيا fût l'équivalent onomastique et topographique de שִׁאֹן, *Chion*, ville d'Issachar, mentionnée entre *Haparaïm* et *Anaharat*[1].

L'on sait que précisément le livre de Josué, au lieu de procéder par groupes à l'énumération des villes d'Issachar, les mentionne en suivant la *limite* du territoire de la tribu.

L'*Onomasticon* songe, pour ce Sion, à une localité de nom probablement analogue, auprès du Mont Tabor, ce qui s'éloigne tout à fait de cette seconde Sînia; mais l'on n'ignore pas sur quelles bases fragiles reposent souvent les identifications d'Eusèbe et de saint Jérôme qui, en matière de géographie, avaient toutes les hardiesses des exégètes modernes les plus aventureux.

[1] *Josué*, XIX, 19.

NOTICE DE L'INSCRIPTION LIBYQUE

TROUVÉE À LA MAISON CARRÉE, PRÈS D'ALGER.

L'épitaphe libyque dont j'ai l'honneur d'offrir l'estampage et la copie au Comité des Inscriptions sémitiques a été trouvée récemment, dans la ferme de M. Vanmaseyk, à seize kilomètres est d'Alger. Cette inscription, composée de quatre lignes seulement, est gravée sur un bloc de calcaire brunâtre, à peine dégrossi sur la surface antérieure, et qui mesure quatre-vingt-dix centimètres en hauteur. Les caractères sont apparents, et l'on distingue fort bien celui qui termine la première ligne, quoiqu'il ait été tracé sur le bord de la pierre et dans une cassure. Voici la copie que j'ai faite de cette rustique épitaphe :

			⌊H
□		=	≷
=	≣	□	⊐
×	≣	I	‖
⊔		□	V
‖		‖	V
		+	H
			N

La lecture ne présente qu'une difficulté, qui porte sur la troisième ligne, où figure deux fois une lettre

en forme de peigne et pourvue de cinq dents, tournées vers la gauche. Le texte dit :

Iougagoudiou Tourarîl Qouqou, fils de Matlar.

On ne rencontre nulle part le signe de la troisième ligne; il n'existe ni sur le monument de Tougga, ni sur les trois cents stèles que nous connaissons. Le caractère qui s'en rapprocherait le plus est la lettre ≣, dont la valeur a été attribuée au *q* de l'alphabet français par le savant auteur des *Études berbères*. Cependant, la comparaison même de ces formes en fait ressortir la différence, non-seulement par le nombre des traits horizontaux qui les composent, mais encore par la barre verticale qui sert d'attache à ceux de la présente épitaphe. Il se produit donc ici une particularité relative au système graphique des premiers habitants de l'Afrique. Quelque minime que paraisse la question, elle mérite d'être étudiée; elle ne demandera qu'un léger effort à la sagacité de M. Joseph Halévy, qui tient plus que nous, peut-être, à compléter le déchiffrement de ces pierres si longtemps dédaignées par nos colons.

A. Cherbonneau.

Alger, 12 avril 1877.

A la demande de la Commission des Inscriptions sémitiques, nous publions cette notice qui n'aurait pu être insérée que tardivement dans le *Corpus*. Nous regrettons de ne pouvoir y joindre le *fac-simile* de l'estampage communiqué par M. Cherbonneau; mais sa copie des caractères libyques a été fidèlement reproduite.

B. M.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 13 AVRIL 1877.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. le Dr Monier Williams, professeur à l'Université d'Oxford; présenté par MM. Garcin de Tassy et Ad. Regnier.

M. Geffroy, directeur de l'École française de Rome, écrit au Conseil pour le prier de mettre à la disposition de la bibliothèque de cette École la collection complète du *Journal asiatique*. Le Conseil décide qu'un exemplaire du Journal, depuis le commencement de la deuxième série jusqu'à l'année 1876 inclusivement, sera offert à l'École française; il charge le secrétaire-adjoint d'informer M. Geffroy de cette décision et de lui faire savoir aussi que le Conseil recevrait avec plaisir, pour la bibliothèque de la Société, les travaux publiés par les membres de l'École française de Rome.

M. Barbier de Meynard rend compte de l'état d'avancement du dernier volume des *Prairies d'or;* la rédaction de l'index général, plusieurs fois remanié, a entraîné quelques lenteurs;

mais les tables sont aujourd'hui presque entièrement composées, et il est permis d'espérer que la présente année verra la fin de cette longue publication.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n° II, 1876, et part II, n° III, 1876. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings* of the same, n° VIII, august 1876. In-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland*, new series, vol. IX, part I. London, Trübner, 1876. In-8°.

— *Bulletin de la Société de Géographie*, n° de février 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, n°s de septembre-octobre-novembre-décembre 1876. Paris, Challamel. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian antiquary*, ed. by Jas. Burgess, n°s de décembre 1876 et janvier à mars 1877. Bombay. London, Trübner. Paris, Leroux. In-4°.

Bibliotheca indica.

Par la Société asiatique du Bengale. *Bhâmatî*, by Vâchaspati Misra. Fasc. III. Benares, 1876. In-8°.

— *Sáma Veda Sañhitá*, vol. III, fasc. VI. Calcutta, 1876. In-8°.

— *Sañhitá of the Black Yajur Veda*, fascic. XXIX. Calcutta, 1876. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, vol. II, fasc. VI. Calc. 1876. In-8°.

Par l'auteur. *Catalogue of Sanskrit mss. existing in Oudh*, by J. C. Nesfield, fasc. VIII. Calcutta, 1876. In-8°.

Par l'éditeur. *The Dinkard*, by Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana, vol. II. Bombay, 1876. In-8°, 125; III, p. 65-128, 26, 2, p. 20-122, VI-6 p.

Par l'auteur. *Pali studies*, by Major G. E. Fryer, n° 1. Calcutta, 1875. In-8°, 35 p.

— *The Khyeng People of the Sandoway district, Arakan*, by G. E. Fryer, Major. (Extrait du *Journal asiatique du Bengal*, part. I, 1875.)

Par Mme Grimblot. *Sept suttas pâlis*, tirés du *Digha-Nikâya*, par M. P. Grimblot. Paris, Imprimerie nationale, 1876. In-8°, XII-351 pages.

Par l'auteur. *Catalogo dei Lavori di Luigi Amedeo Sédillot*, compilato da B. Boncompagni. Roma, 1877. In-4°, 47 p.

Par l'auteur. *Unser Sonnenkörper*, nach seiner physikalischen, sprachlichen und mythologischen Seite hinbetrachtet, von Dr Schmidt. Heidelberg, Winter, 1877. In-4°, 60 p.

SÉANCE DU 12 MAI 1877.

La séance est ouverte à huit heures, par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Redhouse, membre de la Société asiatique de Londres, consultant la Société sur la meilleure manière de traduire les expressions arabes et persanes qu'on rend d'ordinaire par « fausse aurore ».

M. Senart expose au Conseil le plan qu'il a conçu pour la publication, dans la collection des auteurs orientaux de la Société, du texte du livre bouddhique intitulé *Mahavastu*. Il faudrait, pour une telle publication, quatre ou cinq volumes. M. Senart pense qu'il faudrait publier le texte, sans traduction, mais avec des notes, des analyses étendues, et un mémoire sur la langue de l'ouvrage et sur la filiation des légendes qui y sont contenues.

Le Conseil adopte la proposition de M. Senart.

M. Clermont-Ganneau fait une lecture sur le site de la ville biblique Yeschanna, qu'il identifie avec Aïn-Sinia.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, uitgegeven door heet Bataviasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXIII, Afl. 2, 3 en 4. Batavia, Bruining. In-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviasch Genootschap.* Deel XIII, 1875, n^os^ 3 et 4; Deel XIV, 1876, n° 1. Batavia, Bruining. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, mars 1877. Paris, Delagrave. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary*, edited by Jas. Burgess. Part LXVI, vol. VI, april 1877. Bombay. Paris, Leroux. London, Trübner. In-4°.

Par la Société. *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.* 10^tes^ Heft, Juli 1876. Yokohama, Buchdr. des *Écho du Japon.* In-4° obl.

— *Das schöne Mädchen von Pao.* Aus dem Chinesischen übersetzt von C. Arendt (suite). Yokohama, *ibid.* In-4° obl., p. 23-34.

Par l'auteur. *Beiträge zur arabischen Sprachkunde*, von Fleischer (suite : extr. des *Berichte der K. Sächs. Gesellschaft der wissenschaftlichen, philologischen, historischen Classe.* Sitzung am 23 April 1876). In-8°, p. 44-109.

— *The Poetical Works of Behá ed-dín Zoheir of Egypt*, by E. H. Palmer. Vol. II. Translation. Cambridge, University Press. In-4°, XXXI-339 pages.

— *Kawi Oorkonden.* Inleiding en transscripte van A. B. Cohen Stuart. Leiden, Brill. In-4° obl., XXIX-49 pages.

— *Catalogus Codicum Orientalium Bibl. Acad. Lugduno-Batavæ*, auctore Houtsma. Vol. VI, pars prior. Lugd.-Batav., ap. Brill., 1877. In-8°, 234 pages.

— *A New hindustani-english Dictionary*, by S. W. Fallon. Part. VI. London, Trübner, 1876. In-8°.

La version pehlvie du fargard I du Vendidad, publiée, traduite pour la première fois et expliquée par le Dr. W. Geiger (*Die Pehlevi Version des Capitels I des Vendidad*, herausgegeben nebst dem Versuch einer ersten Uebersetzung und Erklärung), Erlangen, Deichert, 1877.

La traduction pehlvie avec ses nombreuses gloses est certainement un des documents les plus précieux que possède la philologie éranienne. En vain l'école védisante la rejette avec dédain ; elle-même souvent est forcée d'y recourir et d'y chercher des renseignements qu'elle ne peut trouver ailleurs. Malheureusement cette traduction est aussi obscure que l'original ; le pehlvi n'est guère mieux connu que le zend

L'an passé, un savant destour de l'Inde promettait une version anglaise complète, et le docteur Haug, par une communication épistolaire, nous annonçait que le premier volume contenant le *Vendîdâd* était déjà en ses mains et qu'il paraîtrait prochainement après révision par lui faite. Depuis lors on n'en a plus entendu parler. Aussi ne pouvons-nous qu'applaudir aux efforts d'un jeune docteur bavarois qui vient d'entreprendre l'œuvre si difficile d'une interprétation de la version pehlvie de l'*Avesta*. Il nous donne d'abord celle du premier fargard du *Vendîdâd*, c'est procéder méthodiquement ; mais peut-être eût-il mieux valu commencer par un morceau moins obscur et s'établir d'abord sur un terrain sûr pour procéder de là à de nouvelles conquêtes scientifiques. Une première difficulté que rencontre l'interprète des livres pehlvis est dans l'absence d'*apparatus criticus*. Le docteur Geiger a consulté plusieurs manuscrits, il serait à désirer qu'il pût également collationner ceux que possédait le docteur Haug et dont les variantes ont une assez grande valeur. Toutefois, les *variæ lectiones* qu'il donne en dessous du texte rendront déjà de notables services aux philologues.

L'écriture pehlvie avec ses signes de valeur multiple est une nouvelle source d'embarras. Tels mots, par exemple, sont lus *danman* ou *gôman*, *sonak* ou *jîvak*. Il est souvent im-

possible d'arriver à une lecture certaine et de déterminer le sens ou l'étymologie d'un terme. M. Geiger suit le mode de transcription adopté par Spiegel et emploie à cette fin les caractères hébraïques dégagés des points-voyelles. On se demande si le système de la transcription européenne ne serait point préférable; il est vrai qu'il requiert une détermination précise des sons vocaliques, souvent très-aventureuse.

Cette première œuvre de M. Geiger, que d'autres doivent suivre, comprend le texte transcrit de la version du premier fargard, puis une traduction et en dernier une discussion de l'interprétation des passages les plus difficiles. M. Geiger procède avec ordre et méthode. Dans la traduction il distingue, matériellement même, les gloses de la version proprement dite dont l'origine est très-différente. Là où l'une ou l'autre lui semble en défaut, il cherche l'origine de l'erreur. Partout, et nous devons l'en féliciter, il suit la méthode strictement scientifique de l'école éraniste et demande le sens d'un livre au langage et aux conceptions du temps où il a été écrit. Plusieurs de ses explications amènent des résultats assez intéressants; il en est ainsi des gloses qui concernent Merv et Harahmand et de plusieurs autres passages. Ce n'est point à dire que nous partagions toutes les opinions de l'auteur; mais cela ne préjudicie point au jugement favorable que nous croyons devoir porter sur son œuvre. Trop souvent, il nous semble, la critique méconnait son véritable rôle et ne se préoccupe que des opinions personnelles de celui qui l'exerce. Un livre ne trouve grâce aux yeux de maint recenseur qu'à la condition de répondre entièrement aux vues propres de ce dernier, fussent-elles même erronées.

C'est donc sans vouloir déprécier en rien le travail de M. Geiger que nous signalons, entre autres points de divergence, le commencement du premier fargard. M. Geiger adopte l'interprétation de Spiegel qu'il trouve simple et naturelle. Pour nous, il nous est impossible de comprendre comment cette expression : *un lieu qui n'a de charme de nulle part*, peut être l'équivalent de celle-ci : « un lieu qui n'a point de

charmes d'ailleurs que de lui-même, qui a tous les charmes en soi et par soi »; et comment la contradiction contenue dans ces termes : « un lieu plein de charme qui n'a d'agrément de nulle part », disparaît si l'on soutient qu'il s'agit ici de l'amour de la patrie que rien ne permet ici de supposer si ce n'est une de ces gloses pehlvies dont tout le monde connaît la valeur.

Ce n'est point, du reste, l'*Aryâna vaeja* que nous reconnaissons dans cette description, comme le pense M. Geiger, mais, au contraire, c'est tout ce qui est en dehors de ce lieu enchanté. Nous ferions aussi des réserves pour la traduction de plusieurs gloses. Mais ce sont là des détails. Nous espérons que le savant auteur continuera des recherches et des travaux qui contribueront certainement à favoriser les progrès de la science. Formé à bonne école, M. Geiger ne peut être pour les éranistes qu'un utile auxiliaire.

C. DE HARLEZ.

Bouraha, Histoire malgache, par M. Marre de Marin.

Il n'existe, dans l'Océan Indien, en vue des côtes orientales de Madagascar, sur une étendue de plus de quatre cents lieues, qu'une seule île de quelque importance : située à la hauteur et vis-à-vis de la *Pointe-à-Larrée*, dont elle est séparée par un canal d'une lieue et un quart environ, elle s'étend, en latitude sud, de 16° 37′ à 17° 6′ sur une longueur d'une douzaine de lieues et une largeur moyenne de deux à trois lieues. Cette île, sur laquelle flotte le drapeau de la France, nous l'appelons *Sainte-Marie*; les Anglais l'appellent à tort *Nossi-Ibrahim* (île d'Ibrahim); son véritable nom, celui que lui donnent les indigènes et les Malgaches, c'est *Nossi-Bouraha* (île de Bouraha)[1].

[1] *Nosy*, en malgache, signifie « île »; *Nosi-Bé*, « île grande ». Si ce dernier nom, bien connu, a été donné à une île minime en comparaison de Mada-

Bouraha est le nom d'un pêcheur de baleines fameux dans les traditions betsimisarakas, et ce personnage n'a absolument rien de commun avec Ibrahim ou Abraham. Le capitaine Carayon, alors qu'il était commandant par intérim de l'établissement français de Madagascar, ayant eu par hasard connaissance de l'histoire de *Bouraha*, l'a racontée dans une intéressante notice mise en tête de son *Histoire de l'établissement français de Madagascar pendant la Restauration*[1]. Il a pensé avec raison que, lorsqu'on étudie les temps reculés d'un pays sans monuments littéraires, on est bien forcé de recueillir avec soin les traditions orales comme des sources de connaissance et comme des matériaux pouvant servir à l'histoire d'une portion de l'humanité. Cette vérité générale doit s'appliquer tout particulièrement à Madagascar, pays qui est demeuré fermé jusqu'en 1865[2] aux recherches des géographes et des naturalistes, et dont les philologues français et européens ignorent complétement, encore aujourd'hui, l'idiome si curieux et si digne d'intérêt. L'histoire de *Bouraha*, telle que la raconte le capitaine Carayon, est écrite en un style qui appartient en propre à notre sympathique compatriote et diffère essentiellement du style des conteurs indigènes.

HISTOIRE DE BOURAHA,

Version donnée par le capitaine Carayon.

« *Bouraha* était un grand pêcheur de baleines dans une contrée éloignée. Ayant, un soir, perdu la terre de vue et ne pouvant retrouver sa route, il erra plusieurs jours au gré des

gascar, c'est que cette île elle-même, plus grande que la France, est appelée, en malgache, *Tani-Bé*, c'est-à-dire «la Grande-Terre».

[1] *Histoire de l'établissement français de Madagascar, pendant la Restauration*, précédée d'une description de cette île et suivie de quelques considérations politiques et commerciales sur l'expédition et la colonisation de Madagascar, par L. Carayon, capitaine d'artillerie et ancien commandant, par intérim, dudit établissement. 1 vol. in-8°, chez Gide, 1845.

[2] Les premières explorations de Madagascar ont été faites par M. Alfred Grandidier, de 1865 à 1870.

vents et des flots, et arriva enfin, exténué de faim et de fatigue, dans une île habitée seulement par des femmes. Celles-ci, qui n'avaient pas fait vœu de chasteté, accueillirent avec empressement *Bouraha* et les siens, brisèrent leur pirogue pour les mettre dans l'impossibilité de s'en retourner, et usèrent sans ménagement de leur bonne fortune. Notre héros, ayant vu successivement tous ses compagnons mourir à la peine et voulant se soustraire à des exigences qui menaçaient également sa vie, se cacha dans les rochers du rivage, d'où il ne sortait que la nuit pour pourvoir à sa subsistance. Interpellé un soir par un énorme poisson sur le motif qui le faisait sortir à une heure aussi indue, il lui raconta sa mésaventure et lui témoigna son chagrin de ne pouvoir s'échapper. « Montez, « répliqua le poisson, montez sur mon dos, et, si vous me « promettez de me fournir abondamment de coquillages, je « vous déposerai sur la première terre que nous rencontre- « rons. » C'est ainsi que *Bouraha* arriva à l'île Sainte-Marie, à laquelle il donna son nom, et y introduisit l'art de construire les grandes pirogues en planches et celui de les appliquer à la pêche du baleineau. »

Telle est, en substance, l'histoire de *Bouraha*, d'après la version du capitaine Carayon. Elle avait été racontée antérieurement à M. l'abbé Dalmond, préfet apostolique de Madagascar; et celui-ci, en 1842, c'est-à-dire trois ans avant la publication du livre du capitaine Carayon, l'a insérée dans son ouvrage intitulé : *Vocabulaire et grammaire pour les langues malgaches, sakalave et betsimisara*[1]. Nous allons reproduire fidèlement et sans la moindre modification le texte betsimisarake de l'abbé Dalmond, en l'accompagnant d'une transcription conforme à l'orthographe malgache universellement adoptée dans tous les livres qui s'impriment maintenant à Tananarivou, et qui est proprement l'orthographe hova.

[1] *Vocabulaire et Grammaire pour les langues malgaches, sakalave et betsimitsara* (sic), par M. l'abbé Dalmond, préfet apostolique de Madagascar. 1 petit volume in-8°. Ile Bourbon, imprimerie de Lahuppe, à Saint-Denis, 1842.

Texte d'après l'orthographe betsimisarake.

BURAHE.

I Ra-Burahe nandea niveranu, nahita trazu nitumbu anazi: n'indusin truzun-hiu ni lakan zareo, bark umbi alutru-be. Zareo an dakan nivolan : tusu ti tadi. I Ra-Burahe nivola : Hehe, huzi, tsi tusa ku ni tadi, inu eveza ku rano, amini ton tru avi. Zareo umbi lavitsh-be, zareo nahita tane, nituza zareo ni tadi : zareo nandea tikiaratsh tane-hiu. Tsisi leilahe samba reik ; viave tsintresh : tsiela, zareo lalahe amini Ra-Burahe, mate ziabi. I Ra-Burahe reik fua tavela; hizi niteren an tranghu n' antivave, natou anazi anghatin vatra. Isan ni andru-ale, hizi nandea naminta. Andru reik hizi nivola : Zaho andea naminta bark rui andru : rui andru lasa, hizi avi, numbi tan tsirangha; hizi nahita Surukei, nivolan amin azi : izikua anau amunu zaho, mandeana anau; izikua tia anau mamelu zaho, mipetraha. Surukei nipetraka. I Ra-Burahe nalak kakzube, natouni amini tabezen ni Surukei : aviteu hizi nandea tan ranu, nivolan tamini antivave hiu : zaho andea; manghanu tsarabe anau : he, hui antivave-hiu : anu umbi hanghu tsarabe anau. Nandea I Ra-Burahe, nakatsh ambuni ni Surukei : hizi losu,

Texte d'après l'orthographe malgache généralement adoptée.

BORAHA.

I Ra-Boraha nandeha nive, nahita trózona nitombok' anazy. Indaosina trózona io ny lákana zareo mbáraka omby argy alaotra. Zareo an'dakana nivolana : « Tóso ny tady ! » I Ra-Boraha nivolana : « Hehe, ho'zy, tsy tosa ko ny tady, ino ivézan'ko amy ny taona ko avy ? » Zareo omby lavitra-be, zareo nahita tany, nitosa zareo ny tady; zareo nandeha tafiakatra tany io. Tsisy lehilahy samba raiky, viavy tsintra. Tsy ela zareo lehilahy amin' I Ra-Boraha maty ziaby, I Ra-Boraha raiky foana tavela. Izy nitoéra an trango n' antibavy, natao anazy argaty ny vatra. Isan' andro-alina izy nandeha ho mamintana. Andro raiky izy nivolana : « Zaho handeha ho mamintana mbáraka roa andro ». Roa andro lasa, izy avy; nahomby targy serargana, izy nahita Sorokay. Nivolan' amin' azy : « Izikóa anao hamono zaho, andeha anao ! izikoa tia anao mamelona Zaho, mipetraha ! » Sorokay nipetraka. I Ra-Boraha nálaka kakazo be, nargatao amy ny tabézana ni Sorokay; aviteo izy nandeha tan' drano, nivolana amin' antibavy io : « Zaho mandeha, margano tsara be anao ! » — « He, hoy antibavy io, anó omby argy tsarabe anao ! » Nandeha I Ra-Boraha nakatra ambony

bark numbi ta Nosi-Burahe. Hizi niditsh tan kuala. Avi n' hulun namica tirantu, nahita Surukei, milaza tan tana : misi raha be ankou ankuhala : avi ni hulun maru, nitunra lakan nahita i Ra-Burahe : ravaravu zareo. Aveu Ra-Burahe nivolan : tihinu ranu zaho. Surukei nivolan tamin azi : tumbua tunru ni ara : nanun zen i Ra-Burahe : avi ni ranu tsarabe, ninun hizi miaru hulun maru-be. I Ra-Burahe nivolan tamin zareo : Surukei namelun zaho, nitunra anahe tanketu; hizi baba ku, hizi nini ku, hizi ava ku, hizi tumpu ku, anu zaha tsarabe amin azi. Namin zareo ani maru : tsi nihinan hizi. Avitankeu zareo nalak ima, nami zareo anazi : hizi nihina bark buki : hizi nandea. Avitankeu Ra-Burahe nivolan : anareo ziabi ava ku, tia zaho; aza oma ni Surukei barkize : hizi fadi.

Vita.

ny Sorokay. Izy loso mbáraka nahomby Nosi-Boraha; izy niditra amin' koala. Avy ny olona nandeha ty ranta, nahita Sorokay, milaza an-tanána : « Misy raha be argy ankoala ! » Avy ny olona maro, itonrana lakana hahita I Ra-Boraha, ravoravo zareo. Aviteo Ra-Boraha nivolana : « Ti-hinondráno zaho ! » Sorokay nivolana amin' azy : « Tombakáo tondro ny hararga ! » Nanao zany I Ra-Boraha; avy ny rano tsarabe, ninon izy miharo olona maro. I Ra-Boraha nivolana amin' zareo : « Sorokay namelon' ahy, nitondra ahy andrak' eto. Izy baba ko, izy neny ko, izy hávana ko, izy tompo ko; anó raha tsarabe amin azy ! » Nargamy zareo hanina maro, tsy nihinana izy. Avitankeo zareo nálaka hima nargamy zareo anazy. Izy nihinana mbáraka voky, izy nandeha. Avitankeo Ra-Boraha nivolana : « Anareo ziaby hávana ko tiavo zaho ! Aza hômana ny Sorokay ambarakizay, izy fady !

Vita.

OBSERVATIONS.

La comparaison de ces deux textes, mis en regard l'un de l'autre pour plus de commodité, nous amène à formuler les observations suivantes relatives aux principales différences d'orthographe qu'on y constate *a priori*.

1° Notre lettre *u* représente un son inconnu des Malgaches et conséquemment ne fait pas partie de leur alphabet; partout où cette lettre se rencontre dans le texte de M. l'abbé Dalmond, il faut la prononcer *ou*. Mais, dans le malgache,

il est universellement admis aujourd'hui que ce son *ou* s'écrit à l'aide de notre voyelle *o* sans accent. Si l'on voulait figurer le son *o*, il faudrait surmonter cette lettre d'un accent aigu.

2° Dans le système orthographique en usage, l'*i* final des mots doit toujours s'écrire *y*. Ainsi, *anazy*, *omby*, *tady*, *amy*, *avy*, etc., et non *anazi*, *ombi*, *tadi*, *ami*, *avi*, etc.

3° Tous les mots, en malgache, finissent par une voyelle, et toute consonne a sa voyelle inhérente. Le malgache n'admet pas le redoublement d'une consonne dépourvue de voyelle, il n'admet pas non plus deux consonnes différentes se suivant sans voyelle interposée, à moins qu'elles ne soient précédées d'une nasale. Des terminaisons de mots telles que *tsh*, *trsh*, ne sont donc pas correctes; et, en les écrivant, M. l'abbé Dalmond a rendu de son mieux, mais imparfaitement, des articulations composées que les Malgaches ont une manière particulière de prononcer et qu'il est impossible de rendre complétement avec nos caractères alphabétiques. Il est à remarquer d'ailleurs que chacune des articulations composées *dr*, *tr*, *ts*, s'écrivait autrefois avec une seule lettre, comme le prouvent les manuscrits arabico-malgaches conservés, au nombre de neuf, dans notre Bibliothèque nationale. C'est ainsi que le javanais a précisément dans son alphabet la cérébrale ꦝ, lettre forte, corrélative du ꦢ (*d* ordinaire), qui figure la dentale ꦢ modifiée par l'application de l'extrémité de la langue contre le palais, et aussi la cérébrale ꦛ, lettre forte corrélative du ꦠ (*t* ordinaire), qui représente la dentale ꦠ modifiée par l'application de l'extrémité de la langue contre le palais.

4° Les syllabes finales *ka*, *tra*, *na*, du malgache, sont appelées muettes, parce que souvent elles se suppriment; mais cette suppression totale ou partielle ne peut avoir lieu qu'en conformité de règles euphoniques indiquées dans notre grammaire malgache[1]. Dans le texte de M. l'abbé Dalmond, ces

[1] *Grammaire malgache*, fondée sur les principes de la grammaire javanaise, par Marre de Marin. 1 vol. in-8° de 126 pages. Chez Maisonneuve. Paris, 1876. Cette grammaire malgache est la première qui ait été publiée

règles sont constamment enfreintes ou plutôt inappliquées, faute d'être connues. Dès la première phrase, on lit *nitumbu anazi*, au lieu de *nitombok' anazy*. Le mot *tombokă* signifie proprement « coup de sagaie ». En donnant à cette racine la préfixe verbale *mi*, on en fait le verbe *mitomboka*, « sagayer, donner des coups de sagaie »; pour exprimer le temps passé, il suffit de changer l'initiale *m* de la préfixe en *n*, et l'on a ainsi le passé *nitombokă*. Mais ce verbe, se terminant par l'une des trois syllabes muettes *ka*, *tra*, *na*, et se trouvant suivi immédiatement d'un mot commençant par une voyelle, doit perdre seulement sa voyelle finale, et il faut écrire *tombok' anazy*. Si, au lieu d'une voyelle, l'initiale du mot qui suit *tomboka* eût été une des sept consonnes *f*, *h*, *l*, *r*, *s*, *v*, *z*, la terminaison *ka* eût disparu tout entière et ces consonnes initiales auraient été changées, savoir : *f* en *p*, *h* en *k*, *l* en *d*, *r* en *dr*, *s* en *ts*, *v* en *b*, *z* en *j*. De même *foana tavela*, bien que la voyelle finale de *na* ne se fasse pas sentir dans la prononciation, ne peut jamais s'écrire *faa tavela*, comme le porte le texte de M. l'abbé Dalmond; cette suppression radicale de la syllabe *na* est, dans ce cas, contraire aux règles de la grammaire malgache et aux lois euphoniques. Mais il serait inutile d'insister plus longtemps sur les défectuosités orthographiques que présente le texte de M. l'abbé Dalmond. Cela n'a rien d'ailleurs qui puisse étonner quand on a lu la petite grammaire malgache condensée en dix-huit pages que le vénérable auteur a insérée dans son vocabulaire sakalave et betsimisarake; car cet opuscule est encore plus erroné que le texte dont nous nous occupons en ce moment. Il suffit de dire que M. l'abbé Dalmond a complétement ignoré l'existence des particules affixes dans le malgache, et particulièrement l'emploi des préfixes verbales qui sont comme la clef de voûte du malais, du javanais, du malgache et de tous les idiomes issus du *Grand-polynésien*; c'est ainsi que, n'ayant

en Europe; elle est présentement en usage à *La Réunion* et à *Mayotte*, où elle a été introduite par M. le Ministre de la marine sur la demande des Conseils coloniaux de ces deux îles.

pu reconnaître dans le malgache les préfixes verbales *man*, *mang*, *mañ*, *mam*, *mi*, qui correspondent exactement aux préfixes usitées en malais et en javanais, M. l'abbé Dalmond a cru de bonne foi que « la plupart des verbes malgaches commençaient par *m* à l'infinitif, et qu'il y avait deux conjugaisons : la première pour les verbes précédés du sujet, la seconde pour les verbes qui en sont suivis. »

Plutôt que de prolonger la démonstration d'un fait incontestable et incontesté, nous aimons mieux prendre dans le texte malgache une vingtaine de mots-racines, et mettre en évidence leur identité avec les mots correspondants des principaux idiomes de la Malaisie. Cette simple page de texte va nous fournir l'occasion de faire sentir toute l'importance qu'aurait un vocabulaire comparatif complet du malgache et des idiomes des archipels de la Sonde, des Moluques et des Philippines[1].

1. Boire. En malgache, *minona* (prononcez *minoună*); en javanais et en sounda, *inoum;* en malais, *mĭnoum;* en battak, *minoum;* en dayak (Bornéo), *mananoum* « emplir d'eau »; en makassar, *inoung;* en bouguis, *minoung;* en tagala et en bisaya, *inoum*.

2. Bois. En malgache, *hazou;* en javanais et en sounda, *kayou;* en malais et en dayak, *kayou;* en battak, *hayou;* en makassar, *kayou;* en bouguis, *hadjou;* en tagala et en bisaya, *kahong;* chez les Alfoures, *kadjou*.

3. Coffre. En malgache, *vata;* en javanais, *peṭi;* en sounda, *peti;* en malais, *peti;* en battak, *poti;* en dayak, *pati;* en makassar et en bouguis, *patti*.

4. Corde. En malgache, *tady*, et chez les Sakalaves, *taly;*

[1] L'intérêt de cette étude, que nous avons l'espoir de mener à bonne fin, apparaîtra plus grand encore, quand on saura que le malgache n'a de racines communes avec les langues issues du grand-polynésien que celles qui sont étrangères au sanscrit, c'est-à-dire les racines antérieures à l'introduction de l'hindouisme dans Java et l'archipel indien.

en javanais et en sounda, *tali;* en malais, *tâli;* en battak, *tali;* en dayak, *tāli;* en makassar et en bouguis, *tali;* en tagala, *tali* (ligature); en bisaya, *talika* « attacher ».

5. Deux. En malgache, *roua* et *rouy;* en javanais, *ro;* en sounda, *douwa;* en malais, *doua;* en battak, *douwa;* en dayak, *douai;* en makassar, *rouwa;* en bouguis, *douwa;* en tagala, *dalawa;* en bisaya, *deha;* en kawi, *douwi;* en polynésien, *oua* et *loua;* en hova, on dit *kirouroa*, et dans les provinces, *kiroiroy*, pour « mis par deux, mis deux à deux »; en javanais, on dit *karoron*.

6. Eau. En malgache, *ranou;* en javanais, *ranou* « étang, amas d'eau »; en sounda, *danou;* en malais, *dânao*, et aussi *ranou;* en battak, *danou* « étang »; en dayak, *danoum;* en tagala et en bisaya, *danao;* en nias, *idaneu* « étang ».

7. Gens. En malgache, *ouloună;* en javanais, *ouloun* « sujet, soumis, je, moi, nous »; en malais, *orang;* en dayak, *olo*, *olon;* en kawi, *ouloun* « sujet, soumis, je, moi, nous ».

8. Île. En malgache, *nosy;* en javanais et en sounda, *nousa;* en kawi, *nousya;* c'est la racine *poulo* « île », qui est usitée en malais, en lampong, en battak, en bâli, en madoura, en tagal et en bisaya, et qui est même employée en javanais et en sounda, concurremment avec *nousa*, de provenance kawi.

9. Jour. En malgache, *androu;* en javanais et en sounda, *hari;* en malais, *hari;* en battak, *hari;* en dayak, *andao;* en makassar, *allo;* en bouguis, *assou;* en tagala, *alaou;* en bisaya, *adlaou*. Un fait curieux à noter se présente ici : c'est la coexistence de deux racines distinctes, l'une sanscrite (*hari* « le soleil »), et l'autre grand-polynésienne, conservée dans le malgache et les idiomes de Bornéo, de Célèbes et des Philippines.

10. Maître. En malgache, *tompou;* en javanais, *empou* est un titre qui se place devant les noms des grands person-

nages; en malais, *ampou* et *peng-ampou;* en battak, *ompou;* en dayak, *tempou;* en makassar, *tompou* et *opou;* en bouguis, *tóppou;* à Amboine, Bourou, Ceram, Gilolo, on emploie le mot *opou;* chez les Alfoures, on dit *ôpo* et *ôpou;* à Louwou, *ôpou* est le titre du prince; à Saleyer, c'est le titre de douze chefs qui appellent eux-mêmes *ôpou-bakka* « grand maître ou grand seigneur » le gouverneur hollandais de l'île Célèbes et dépendances.

11. Mâle, Mari, en parlant de l'espèce humaine. En malgache, *lahi;* en javanais, *laki;* en sounda, *lalaki;* en malais *lâki;* en battak, *laki;* en makassar, *laki;* en bouguis, *laï* ou *kalaki;* en tagala et en bisaya, *lalaki.*

12. Mère. En malgache, *réni;* en kawi, *réna* « mère ». Il est tout à fait remarquable que cette racine kawi n'a été conservée dans aucun des idiomes de l'archipel indien, et qu'elle ne se rencontre plus que dans le malgache.

13. Moi. En malgache, *ahou* et *kou;* en javanais et en sounda, *akou;* en malais, *akou,* et, par contraction, *kou,* quand ce pronom personnel joue le rôle d'adjectif possessif; en battak, *ahou;* en dayak, *akou;* en makassar et en bouguis, *kou;* en tagala et en bisaya, *akou;* en polynésien, *aou* et *aki.*

14. Mort, Mourir. En malgache, *maty;* en javanais, *mati* « mourir », et *pati* « mort »; en malais, *mâti* « mort, mourir »; en battak, *maté;* en dayak, *matey;* en makassar et en bouguis, *maté;* en tagala et en bisaya, *patay;* en polynésien, *maté;* chez les Lampong, *mati;* à Bali, *mati;* en madoura, *pati.*

15. Père. En malgache, *baba;* en javanais, *bapa* et *bapak;* en sounda, *bapa;* en malais, *bapa* et *bapak;* en battak, *bapa;* en dayak, *bapa;* en makassar et en bouguis, *bapa;* en tagala et en bisaya, *bapa;* en bâli, *bapa;* en madoura, *bopa.*

16. Pique, Sagaie. En malgache, *toumbokă;* en javanais et en sounda, *toumbak;* en malais, *toumbaķ;* en battak, *tem-*

« *bak* « lancer la sagaie »; en dayak, *toumbak;* en makassar et en bouguis, *toumba;* en tagala et en bisaya, *toumbok*.

17. Pleine mer, Haute mer. En malgache, *alaoutra;* en javanais et en sounda, *laout* en malais, *laout;* en battak, *laout* en dayak, *laout*, « rivage »; en makassar, *lāou;* en tagala, *laot*, « la haute mer »; en bouguis, *tâsi*, en dayak, *tasik*, en bisaya, *tasik*, signifient « mer »; en kawi, *laout* et *tasik* signifient, l'un et l'autre, « mer »; en madoura, ces deux termes ont encore cette même signification. Ces deux termes se retrouvent dans les noms des deux lacs les plus remarquables de l'île de Madagascar : le lac *Alaoutra*, le plus grand de tous, situé dans la vallée antsianake, et le lac *Tasy* ou *Tasik* qui n'est situé qu'à dix lieues O. S. O. de Tananarivou.

18. Roche de corail. En malgache, *harangā;* en javanais et en sounda, *karang;* en malais, *karang;* en battak, *harang;* en dayak, *karangan;* en makassar et en bouguis, *karang*.

19. Terre. En malgache, *tany;* en javanais, *tanah;* en sounda, *taneuh;* en malais, *tanah;* en battak, *tano;* en dayak, *tanah;* en makassar et en bouguis, *tana;* à Bali et à Madourah, on dit *tanah*.

20. Tuer. En malgache, *vounou;* en javanais, *bounouh;* en sounda, *bounouh* « couper une chose et l'ouvrir »; en malais, *bounouh;* en battak, *bounou;* en dayak, *pouno* « percer avec une lance »; en makassar, *bouno;* en bouguis, *ouno;* en tagala et en bisaya, *bounou* « se battre ».

21. Il y a, dans les verbes malgaches, un mode prohibitif ou vétatif, absolument comme en malais et en javanais. Le malais emploie le mot *jāngan*, et le javanais le mot *aja*, pour indiquer ce mode. On pourrait traduire ces deux mots par « garde-toi de, gardez-vous de ». Le malgache a conservé intact le mot *aja* du javanais et il l'écrit *aza*. C'est ainsi que notre histoire de Bouraha se termine par ces mots : *Aza oma!*

« gardez-vous de manger! ne mangez pas! » Mais il est temps d'en donner la traduction littérale.

RA[1]-BOURAHA,

Histoire betsimisaraka[2].

Ra-Bouraha partit en mer, monté sur sa pirogue; il aperçut une baleine et la pagaya; mais la pirogue fut emportée par la baleine jusque dans la haute mer. Les gens de la pirogue disaient : « Coupe la corde! » *Ra-Bouraha* répondit : « Non, je ne couperai pas la corde, comment irais-je en mer l'année prochaine[3]? » Quand ils furent arrivés très-loin, ils virent une terre; alors, ils coupèrent la corde et abordèrent. Sur cette terre, il n'y avait pas un seul homme, rien que des femmes. Peu de temps après, tous les compagnons de *Ra-Bouraha* étaient morts et il restait tout seul[4]. Il demeura dans la case d'une vieille femme qui le mit dans un coffre. Chaque nuit, il allait pêcher à l'hameçon. Un jour, il dit : « Je vais partir à la pêche pour deux jours! » Au bout de ce temps, il revint; mais, à l'entrée du port, il aperçut un dauphin.

[1] *Ra* est une particule que l'on met devant les noms propres en signe de respect et de déférence : *Ra-Dama* ou *Radama*, *Ra-Faralahy* ou *Rafaralahy*, un des principaux officiers de Radama, roi des Hovas, *Ra-Dilofera* ou *Radilofera*, et *Ra-Bibizoa* ou *Rabibizoa*, deux jeunes Malgaches de distinction que nous avons connus à Paris.

[2] La véritable orthographe de ce mot est *Betsimisaraka*, qui se décompose ainsi : *Be-tsy-misaraka*, et signifie à la lettre « beaucoup qui ne se séparent pas, grand nombre d'unis ou confédérés »; et, en effet, les Betsimisaraka formaient, avant d'être soumis par les Hovas, une sorte de confédération des diverses peuplades de la côte orientale de Madagascar, de Tamatave à la baie d'Antongil. L'abbé Dalmond fait donc erreur quand il écrit *Betsimitsara*, et quand il donne, pour signification de ce nom, « beaucoup ne vont pas ensemble »; c'est le contraire qu'il fallait dire.

[3] « . . . Ces pescheurs m'ont dit qu'au temps passé leurs ancestres peschoient des baleines; mais qu'à présent il ne se trouve plus d'hommes qui osent et sçachent l'entreprendre. » (*Histoire de l'isle Madagascar*, par Flacourt, 1661, p. 107.)

[4] Ce fait anormal n'a plus besoin de commentaire, le récit fort clair du capitaine Carayon l'explique suffisamment.

« Si tu veux me tuer, dit-il, va-t-en ! Si tu veux me sauver, reste ! » Et le dauphin resta. *Ra-Bouraha* prit alors une grande pièce de bois et la posa sur le dos du dauphin, puis, sortant de l'eau, il s'en alla vers la vieille et lui dit : « Je pars, porte-toi bien ! » — « Merci, répondit la vieille, je te souhaite un heureux voyage. » *Ra-Bouraha* monta sur le dauphin et il continua de s'avancer ainsi jusqu'à ce qu'il fût arrivé à *Nossi-Bouraha*.

Comme il entrait dans la baie, des gens qui étaient venus sur le rivage virent le dauphin et s'en allèrent dire au village : « Grandes nouvelles dans la baie ! » Une multitude de gens, montés sur des pirogues, accoururent, témoignant une grande joie à la vue de *Ra-Bouraha* Parvenu au rivage, *Ra-Bouraha* dit : « Je voudrais boire de l'eau. » — « Fais un trou dans ces roches de corail, » lui dit le dauphin. *Ra-Bouraha* le fit, et, tout aussitôt, jaillit une eau excellente, dont il but avec la multitude qui l'entourait. *Ra-Bouraha* leur dit : « Le dauphin m'a sauvé, il m'a porté jusqu'ici. Pour moi, c'est un père, c'est une mère, c'est un ami, c'est un maître. Traitez-le parfaitement bien ! » Ils lui donnèrent des vivres en abondance, mais il n'en mangea point. Ils prirent alors des *kima*[1] et les lui présentèrent. Il en mangea jusqu'à ce qu'il fût pleinement rassasié, puis il partit. *Ra-Bouraha* dit : « Tous, vous êtes mes amis et mes parents ; ne mangez jamais le dauphin : il est sacré. »

MARRE DE MARIN.

[1] Le *kima*, du malais *kima*, en sounda, *kima*, en battak, *kima*, est le nom d'un très-grand coquillage de mer que nos marins appellent *bénitier* et les naturalistes *chama gigas*, et quelquefois *chame* ou *came*. (Voyez notre *Petit vocabulaire des mots malais francisés par l'usage*, opuscule d'abord publié à Rome par les soins du prince Boncompagni, et dont une seconde édition a paru sous le titre de *Katakâta malayou*, chez Maisonneuve, 1875.)

A sketch of the Turki language as spoken in Eastern Turkistan (Kashgar and Yarkand) together with a collection of extracts, by Robert Barkley Shaw, political agent late on special duty at Káshgar. Lahore, 1875.

Il y a longtemps que j'aurais parlé de cet intéressant travail, si j'en avais eu plus tôt communication. La manière dont il est conçu et exécuté, l'esprit philologique qui a guidé l'auteur, l'excellence du poste d'observation qu'il a choisi et que si peu d'Européens, jusqu'à nos jours, ont réussi à atteindre; que de titres à l'attention de ceux qui aiment particulièrement l'étude de la langue turque! Le livre porte en tête cette épigraphe :

عرب اصل فارسی شکر هندی نمک ترک هنر

Arabic is the Original; Persian is Sugar; Hindi is Salt; *Turki is Art.*

Ce sont peut-être là des paroles un peu ambitieuses et que les parties intéressées ne laisseraient sans doute pas passer sans protestation, mais elles peuvent se justifier par l'art incomparable qui a présidé à l'édifice de la grammaire turque, surtout dans la conjugaison. Je ne connais rien de plus simple, de plus naturel, de plus logique et de plus ingénieux; et pourtant ce merveilleux édifice a été construit par des populations que leur genre de vie semblait rendre plus incapables qu'aucune autre de produire un pareil résultat qui n'a rien de surprenant chez les Arabes. Cette remarque a déjà été faite par le savant Max Müller, qui dit en termes excellents : « We might imagine Turkish to be the result of the deliberations of some eminent society of learned men: but no such society could have devised what the mind of man produced, left to itself in the steppes of Tartary, and guided only by its innate laws, or by an instinctive power as wonderful as any within the realm of nature. » M. Shaw n'est sans doute pas le premier qui nous ait donné accès dans ce laboratoire merveil-

leux; bien d'autres avant lui nous y avaient introduits et, pour n'en citer qu'un, on n'a pas oublié les travaux de M. Vambéry, qui a publié dans ses *Cagataische Sprachstudien*, comme dans ses *Uigurische Sprachmonumente*, d'excellentes études grammaticales. Toutefois, je ne connais pas d'orientaliste qui ait expliqué la théorie et la dérivation du verbe turc d'une manière aussi ingénieuse, aussi claire, aussi logique, aussi satisfaisante, que M. Shaw. Avec lui, on se rend compte de l'origine de presque toutes les formes, et le mécanisme de la conjugaison livre, pour ainsi dire, tous ses secrets.

Quant aux extraits qui terminent le volume, il est vraiment à regretter que l'auteur n'ait pas cru devoir les multiplier. Nous ne connaissons guère le turc de Kachgar et de Kamoul que par les textes renfermés dans les rares manuscrits ouïgours qui existent en Europe et dont il n'a été publié que quelques extraits[1]; mais il s'agit là d'une langue littéraire, cultivée et écrite sous l'influence plus ou moins grande de l'arabe ou du persan, et non de l'idiome vulgaire parlé par la population illettrée. Quelle différence pouvait-il y avoir entre la langue écrite du moyen âge et la langue courante actuelle? Le temps, les événements qui introduisent des modifications si profondes et si imprévues dans les rapports des populations de l'Asie centrale entre elles, les relations religieuses, politiques et commerciales; tous ces éléments, dont il faut tenir grand compte dans l'histoire du langage comme dans celle des sociétés, avaient-ils laissé une empreinte profonde et bien tranchée sur le vieil idiome des Ouïgours?

On se tromperait étrangement si l'on s'attendait à des contrastes saisissants, à des altérations caractéristiques. C'est toujours à peu près la même langue, que ce soit celle du commerce et des transactions ordinaires de la vie ou celle de la littérature. L'arabe et le persan s'y montrent bien plus qu'on ne serait tenté de le croire, bien plus surtout que dans

[1] C'est à M. Vambéry qu'est dû le plus long et de beaucoup le plus important de tous; le même savant a publié trois lettres en turc de Kachgar dans ses *Cagataische Sprachstudien*.

les dialectes de Sibérie dont la physionomie est tout autrement originale.

Après avoir fait l'éloge du savant et consciencieux travail de M. Shaw, je vais présenter quelques observations critiques qu'une lecture attentive m'a suggérées. Tout en reconnaissant avec l'auteur que la racine en turc est douée d'une souplesse merveilleuse, qui lui permet d'exprimer une idée avec toutes les nuances imaginables, grâce à de simples particules annexes, je crois qu'il y a une exagération palpable à avancer (p. IX et 66) que le nombre des formes que chaque racine peut donner s'élève à 20,000 et même à 26,800. Les philologues qui voient les choses de haut se préoccupent avant tout des combinaisons possibles, mais non des combinaisons réelles. Toutes les formes qui pourraient exister n'existent pas en effet, et les Turcs, soit dans la langue écrite, soit dans la langue parlée, n'usent que très-sobrement de toutes les richesses qu'on leur prête. Là où l'on ne veut voir que le produit régulier d'une fécondité naturelle et merveilleuse, ils ne verraient, eux, que des barbarismes monstrueux et inintelligibles.

Je passe maintenant à quelques observations de détail. A la page 11, M. Shaw suppose que l'affixe du génitif نینك pourrait bien n'être que l'ouïgour نَنْك «propriété», de sorte que dans cette phrase : بیك نینك آتی, il faudrait traduire «du beg propriété son cheval». Je ne crois pas cette supposition exacte : d'abord, parce que dans l'ouïgour, au moins dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale (supplément turc, 190), le génitif est toujours écrit نینك, quelles que soient les lettres qui le précèdent, et non نَنْك ; et ensuite, parce que dans ce cas l'affixe de آتی n'aurait pas de raison d'être ; la règle de position s'appliquerait ici comme en chinois, et ات serait suffisamment indiqué comme *propriété du beg*. J'ai peine aussi à admettre que la particule نی de l'accusatif doive se rendre originairement par «ce, ce qui, ce que», d'où il suit que ات نی میندی signifie proprement «le cheval, *celui que*, il a monté». Ces explications sont ingénieuses sans doute, mais j'avoue qu'elles ne me satisfont pas entièrement, tout en convenant

que je n'ai pas moi-même à en proposer. Quant au ن de يرعنى (p. 13) « son pays », il est pour نى, signe de l'accusatif, mais il ne sert pas, si je ne me trompe, à marquer l'affixe possessif. Dans les cas où il ne peut être question d'accusatif, il est purement euphonique, comme dans cet exemple tiré de la préface du *Miradj* (folio 1) : بوز مينك صلوات وتحيّات تانكرى تعالى نينك حبيبى يوز بيكيرى تورت مينك پيغامبر نينك سرورى محمّد رسول الله نينك جانين قا تكسون, où il est bien clair que جانين est pour جان et que le ن n'a pas de sens. Et au folio 7 verso : فيروزه رنك ليك مينا تاشين تين يارتيلميش تورور « il a été créé de pierre d'émail couleur de turquoise ». Il en est de même dans le vers cité par l'auteur :

تركستان نينك ييرينده خالى ايماس ايرانلار
هربير قولاج ييرينده ياتور مردان ايرانلار

Sur le sol du Turkestan les braves ne manquent pas; sur chaque brasse de terre gisent des héros.

A la page 15, l'auteur, parlant du pronom de la troisième personne, dit : « The genitive of this pronoun is generally used before any of the post-positions, e. g. *uning-ga* = to him (instead of *un-ga*); *uning-din* for *un-din*, » et il renvoie pour des exemples analogues à M. Vambéry, p. 35 des *Uig. Sprach.* Mais celui-ci ne cite que منينك دين pour من دين et سنينك دين pour سن دين, et il a soin d'ajouter qu'il s'agit ici de pronoms possessifs et non pas de pronoms personnels. Il en est de même pour اونينك قا et اونينك دين, qui signifient proprement non pas *à lui* et *de lui*, mais *à ce qui est de lui*, *de ce qui vient de lui*.

L'observation qui est faite, p. 19, que probablement قان داغ « comme quoi » et قان چا « combien » sont pour قاى داغ et قاى چا est parfaitement juste. Mais à la page 22, je ne pense pas qu'il faille considérer les mots *kela*, *ishla*, *ishlai*, *oku*, *okui* comme des participes présents. Je crois que ce sont de véritables *noms d'action* qui se construisent avec d'autres

verbes comme en arabe. Ainsi à la page ۴ des extraits, dans cette phrase : زردار صحابەلار هم بيز اوقوبچورغان دعاق اوقوب آتينك هم ثوابينى تاپادورلار «les riches compagnons, en récitant les prières que nous sommes à réciter, en obtiennent la récompense», اوقوى et تاپا ne sont pas plus des participes que اولا et سويله dans l'ottoman اولا كلك et سويله بلمم.

Page 23, je ne voudrais pas définir *kelgha* par *participe futur*, mais bien par *adjectif verbal exprimant la capacité, l'aptitude*, comme on le voit à la page ۳ des extraits dans cet exemple : زكوات نينك ثوابينى تاپقوديك بر ايش, où تاپقوديك veut dire mot à mot «comme capable, comme susceptible de trouver».

A la page 25, M. Shaw dit que ايرسه ou ايسه est le participe potentiel du verbe ايرمك, et dans son tableau de la conjugaison il traduit قيلسام par «I may do», ce qui, je crois, n'est pas tout à fait exact. Je sais bien que dans le dialecte ottoman ايسه appartient à la forme conditionnelle *sigah-i-chartiyèh*[1]; mais il n'en est pas de même dans le *djagataï* et l'*ouïgour*, et M. Vambéry, p. 25 de ses *Čagataische Sprachstudien*, rend بارسام par *wenn ich gehe, oder gehen würde*, ce qui est mieux. ايسه appartient, en effet, dans le turc oriental au mode التزامى, c'est-à-dire *subordonné*, qui a un sens bien plus large que notre subjonctif, comme on le verra par des exemples. Ainsi, p. ٥ des extraits, on lit : تاريخغه باقسەلار حضرت سلطاننينك وجودغه كيليش لاريغه آزغنه قاليب دور «si (quand) il regarde la date, (il voit que) il ne reste qu'un peu de temps pour la venue au monde du sultan». Dans le *Miradj*, fol. 2 verso, on lit : جبرئيل ايتتى يا براق محمدتين عزيزراق سانككا تانكرى تعالى ترقى دا هيچ كيمارسه ميندى تب تدى ارسه براق ترلاب ترى اقا باشلادى «Gabriel dit : «O Borak, personne de «plus élevé que Mohammed en considération devant Dieu «très-haut n'est monté sur toi; après qu'il eut parlé ainsi, «Borak entrant en moiteur, sa sueur commença à couler.»

[1] Conf. les قواعد عثمانيه de Fuad-Efendi, p. ۴۳ du texte, et la traduction allemande de Kellgren, p. 114.

Le texte de Bâber offre de nombreux exemples analogues. On en trouve aussi dans la traduction des *Mille et une nuits* en turc ottoman, comme le prouve ce passage, t. III, p. ۹۸ : کیمسکز دیو سؤال ایتدم ایسه ده « après que je les eus interrogés en leur disant : Qui êtes-vous ? »

A la page 61, on lit : « To express the *power* to do or suffer, the Turki language employs no separate verb (as I can...), but adds an affix *al* to the verb. » Cet affixe n'est autre que le verbe المق joint au nom d'action du verbe en question, lequel المق joue le même rôle que بيلمك dans l'ottoman. *Sat-almak*, dont il est question à la page 62, est bien pour *sata-almak* « pouvoir vendre », et dans *satip-al-mak*, ce dernier verbe ne joue plus du tout le même rôle que dans *sata-almak*, puisque celui-ci signifie « pouvoir vendre », tandis que l'autre doit se rendre par « trafiquer », mot à mot « vendre acheter ».

Je ne partage pas l'avis de M. Shaw qui, à la page 68, croit que la locution قيلغونچا se compose de l'adjectif verbal قيلغان et de la particule چا ; s'il en était ainsi, je ne doute pas que dans l'ottoman سوينجه et بيلينجه ne se présentassent sous la forme سوانجه et بلانجه, provenant de سيوركانجه et بيلكانجه, je crois que قيلغونچا, que l'on écrit à Kachgar قيلغوچا, suivant la remarque de l'auteur, n'est autre chose que l'adjectif verbal قيلغو réuni à چا par un ن euphonique[1] qui sert de point de suture. D'après cela, قيلغونچا doit se rendre proprement par « jusqu'à ce qu'il soit apte à faire ». De là des noms abstraits comme *ishit-kuncha-lik* « worth-hearing-ness », cité p. 79.

Rendant compte de la formation des locutions adverbiales يوقارى، ايلكارى، تاشقارى، اچرا، ايچكارى، نارى، بيرى, M. Shaw s'élève avec raison, p. 70, contre la théorie de Schott qui voit dans ces mots le signe du datif كا ou قا suivi d'une particule finale را ou رە, indiquant *la direction*. Il propose à son tour d'expliquer ces formes par le conjonctif كه ou قه suivi du

[1] N'avons-nous pas un exemple de ce ن euphonique dans شونكاچه pour شوكاچه à la page ه des extraits ?

mot بير avec l'affixe, sauf بيرى et تارى, qui seraient pour بو بيرى, et تارى pour ان بيرى. Pour ma part, je préférerais voir dans la dernière partie de ces mots ارا = ارى, ce qui explique mieux, ce me semble, pourquoi on a تاشقارى, ايلكارى, ايچكارى, et non pas تاشقيرى, ايلكيرى et ايچكيرى, comme on s'y attendrait si بير se combinait avec ك ou ق. Dans ce cas, بيرى serait pour بو ارى, تارى, qui se contracte quelquefois en ارى, comme dans la locution ارى بيرى « de là, de ci », pour ان ارى ; سارى[1], qui veut dire « par ici », opposé à ارى « par là », pour شو ارى ou اوش ارى, le ش s'étant adouci en س, تاشقارى pour تاشق ارى et ainsi de suite. Il ne faut pas oublier que, dans le turc ottoman, on emploie de préférence ارا à بير dans des locutions comme ارالى صوق, ارالى سربين, ارالى عجاق et ainsi de suite. Quant à يوق dans le sens de « haut, élevé », d'où est venu يوقارى, nous en avons un exemple dans le *Koudatkou Bilik*, p. 108, où on lit :

يوق اتتى اتاسى قا اش سوب اوكوش

Il offrit (il éleva) à son père beaucoup de mets et de boissons.

Je crois que dans les locutions adverbiales *yokari-lash*, *tuban-lash*, *ura-lash*, *ara-lash*, citées p. 71, *lash* ne doit pas être traduit par « direction », mais être assimilé à *tash* ou *dash* impliquant l'idée d'*association* ou de *concomitance*.

Le nom abstrait se forme certainement par l'addition à l'adjectif ou au substantif de la syllabe ليك ou ليق, comme le prouvent les exemples cités par M. Shaw, p. 78 et 79, mais il convient d'ajouter que de nombreux adjectifs se forment aussi de cette manière, à commencer par *Khokand-lik* « a man of Khokand » que cite M. Shaw lui-même[2]. A la page ۲۴ de ses extraits, l'expression محاعتليك بكيتلار est fort bien ren-

[1] Voyez-en un exemple dans Bâber, p. 243 : بارغان سارى قار اولوق راق بولور ايدى « du côté où nous allions (par ici nous allant) la neige était plus épaisse ».

[2] Il est à remarquer que dans le turc oriental la particule ليك ou ليق joue souvent le rôle de la particule ottomane لو qui n'en est que l'adoucissement.

due par lui « the bold soldiers ». Dans le *Miradj*, fol. 2 verso, on lit : براق اتليق بير جانور كلتورديلار ايارليك يوكان ليك اردى « ils amenèrent un animal nommé Borak qui était sellé et bridé ».

A la page 82, M. Shaw émet une assertion que je reproduis littéralement : « It will be remembered that the auxiliary *bolmak* used in this way (il s'agit de sa combinaison avec des gérondifs comme *álip*, *yetip*, *koyap*) with the perfect participle of a transitive verb makes a passive, e. g. *kelip-bolmak* = to *be* done. » M. Shaw a déjà expliqué, p. 58, comme quoi dans le passif la particule *al*, *il*, *ul* est le reste de *bol-mak* joint au participe parfait du verbe. Ainsi *tutul-mak* est pour *tutup-bol-mak* contracté en *tutubul-mak* d'où *tutul-mak*. Je ne voudrais pas me porter garant de l'exactitude de ces assertions. Quant à ce qu'il met en note que *apar-mak* est pour *alip-barmak* contracté d'abord en *alipar-mak*, il faut se rappeler qu'il existe une racine اوق dont on trouve un exemple dans le *Khoudatkou-Bilik*, p. 156, où on lit :

اولارقا جفا قيلدى دنيا تيتيب
سانككا مو وفا قيلقا قيليغين ايب

Le monde qui leur a fait violence en les retenant, est-ce qu'il te sera fidèle en rejetant loin de lui ses manières d'être?

Et dans Radloff, III, 601, on trouve :

اب كيتدى اياقتان يوقارى اسيب

L'emportant, ils le suspendirent par le pied,

où اب est pour ايب ou اياب, à moins qu'il ne soit même pour اليب. Remarquons enfin que si ايارمق était pour اليب بارمق, il serait assez extraordinaire que, p. ٣, l. 10 des extraits, on eût جلّاد قليج اليب كيلكالى باردى « le bourreau alla pour rapporter un sabre », au lieu de ايارغالى, car ايارمق signifie non-seulement « emporter », mais encore « apporter » ; ايارمق doit donc venir soit de ايا بارمق, soit simplement de اوق augmenté de la particule در, contractée en ر, comme dans سودرمك ou

کچرمك, et se rendre proprement par « causer ou produire l'action de porter ».

Je suis d'accord avec M. Shaw, p. 95, sur le sens du conjonctif *gi* ou *ki* dans des phrases comme : *Turkistan-tarafi-da-gi khalk* ou *jangal-da-gi sher*, qui est pour *jangal-da-ikan sher*; mais je ne suis pas convaincu qu'il ne soit qu'une contraction de ایکان; car de ce qu'il en joue à peu près le rôle dans les cas où il est employé, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il en vienne directement. On ne voit pas pourquoi قی ou کی n'aurait pas une existence *sui generis* en turc comme l'adjectif conjonctif اَلَّذِی l'a en arabe, אֲשֶׁר en hébreu, ܕܗܘ en syriaque, كه en persan, etc. Quant à la confusion que font les Yarkandis entre *ikin* et *ikan*, elle n'est sans doute qu'apparente et due seulement à la prononciation; car *ikin* s'applique à une interrogation comme dans cet exemple : بو نیچه کیشی لار ایکین; ce qui n'arrive pas pour ایکان. Comment expliquer d'ailleurs, dans cette hypothèse, ce qu'on lit dans le *Miradj*, fol. 47, recto : قیامة قا تاکوروبان کی نماز ایتورودا « en récitant les prières qui (se perpétueront) jusqu'à la résurrection », où il faut remarquer que تاکوروبان pris ici comme *post-position* est proprement un gérondif formé de تاکوروب joint à ایکان? Ajoutons que si کی était la contraction de ایکان, قی devrait venir de ایغان ou ایقان, qui n'existe pas. Toutefois, je n'attache qu'une importance secondaire à cette observation à cause de l'action que peuvent exercer sur le conjonctif les lettres du mot qui le précèdent.

Le mot چابدوق ou چابدوق ou جابدوق, qui se rencontre à la page ۸ des extraits, me donnera l'occasion de corriger une erreur que j'ai commise dans mon Dictionnaire et dans ma traduction de Bâber. Citons d'abord le passage en question : بو دنیادین سفر قیلا دورغان کشیکا اوزوق جابدوقنی طیار قیلدوق, ce que M. Shaw a très-bien traduit par : « We have made ready the provisions and *accoutrements* fitted to a person who is travelling from this world ». چابدوق veut donc dire ici « habillement, fournitures » et non « fin, but », comme je l'ai cru, ainsi que M. Zenker et M. Budagoff (ce dernier le

distingue de جابدوق), qui le rendent, le premier par *Endziel*, le second par конецъ, исходъ «fin, issue». Nous avons été trompés, moi du moins, par le lexique de Faz-allah qui se contente de le traduire par سرانجام, lequel signifie non-seulement «fin, but, issue», ایشك صوكی عاقبت كار, mais encore «ce qui sert à préparer l'accomplissement d'une œuvre, d'une entreprise», صلاح وسامان كار, comme l'a bien dit le *Bourhân-i-Kâti*. Le passage de Bâber, p. 401 du texte, t. II, p. 259, doit donc être ainsi rendu : «Nous nous arrêtâmes pour munir l'armée de tout ce qui lui était nécessaire», mot à mot «pour faire son approvisionnement».

A la page ١٨ des extraits, nous avons un exemple du verbe قوغلامق, synonyme de قووالامق et de قاولامق, dans le sens de «poursuivre, chasser», que j'ai omis dans mon Dictionnaire. M. Zenker ne l'a pas mis non plus, mais il l'a remplacé par قوغالمق qu'Ahmed-Véfik écrit قوغملامق et qu'il traduit par «poursuivre de ses calomnies». M. Budagoff a bien قوفق, mais non قوغلامق. Cependant, le passage cité par M. Shaw est très-net : حضرت على ارسلان خان غازى توقسان مينك لشكرنى آليب كافرلارنى قوغلاب «sa seigneurie Ali-Arslan-Khan-Gâzi prenant quatre-vingt-dix mille soldats, poursuivant les infidèles....»

J'en ai dit assez, je pense, pour faire apprécier le mérite du livre de M. Shaw et tout l'intérêt qu'il présente. Les légères critiques que je lui ai adressées et qui, pour la plupart, sont plutôt l'expression d'un doute qu'une dénégation absolue, ne diminuent en rien à nos yeux la valeur de ce travail remarquable. Si son savant auteur se décidait à le compléter en publiant de nouveaux textes qui nous donnassent des spécimens plus nombreux de la langue turque dans cette partie de l'Asie centrale si rapprochée de son berceau, il rendrait un véritable service, non-seulement aux études orientales en particulier, mais encore aux études de philologie comparée en général.

E. Pavet de Courteille.

The poetical works of Behâ ed-dîn Zoheir of Egypt. With a metrical English translation, notes, and introduction. By E. H. Palmer, lord Almoner's reader and professor of Arabic, and fellow of St. John's College in the University of Cambridge. Vol. I. Arabic text. Vol. II. Translation. Cambridge, University press, 1876-1877. Gr. in-8°, ٢٢-٣٠٩ et XXXI-339 pages. Paris, E. Leroux.

M. Palmer est infatigable. Récemment, je rendais compte ici de sa Grammaire arabe; depuis, il a publié quatre nouveaux volumes : un Dictionnaire persan-anglais[1], un recueil de poésies anglaises, traduites de l'arabe et du persan[2], enfin, le texte et la traduction du *diwân* de Behâ ed-dîn Zoheïr, que je signale aujourd'hui à nos lecteurs. La troisième partie de ce dernier ouvrage, qui est sous presse, contiendra les notes; j'attendrai son apparition pour consacrer à l'œuvre entière une étude plus approfondie.

Behâ ed-dîn Zoheïr, ministre du prince ayyoubite Al-Malik aṣ-Ṣalih (XIIIe siècle de notre ère), tint parmi ses contemporains un rang des plus distingués, non moins par la situation qu'il occupait à la cour du sultan, son maître, que par ses rares qualités de l'esprit et du cœur. Le fameux biographe Ibn Khallikân eut l'avantage de l'approcher, et il rédigea de son vivant la notice qu'il lui consacre. Il faisait le plus grand cas de cet illustre personnage, et les éloges qu'il lui adresse ne sont nullement exagérés. Behâ ed-dîn n'était point de ceux qui ne courtisent que la prospérité. Dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, il resta attaché à Malik aṣ-Ṣâlih, et, durant la captivité de celui-ci à Kerek, il se refusa obstinément à entrer au service de tout autre souverain. Plus tard, quand le sort des armes eut donné à Malik aṣ-Ṣâlih le trône d'Égypte, le sultan récompensa le dévouement de Behâ ed-dîn en le choisissant pour son premier ministre. Behâ usa du

[1] *A Concise Dictionary of the Persian language.* London, Trübner, 1876. In-12, 726 col.

[2] *The Song of the Reed and other Pieces.* London, Trübner, 1877. In-12, VII-200 pages.

pouvoir avec tant de discrétion et d'habileté, qu'il réussit, chose presque inouïe jusqu'alors en pays musulman, à conserver, sa vie durant, son ascendant sur l'esprit du sultan.

Behâ charmait ses loisirs en cultivant la poésie. Déjà fort appréciées de son temps, ses œuvres sont aujourd'hui le *vademecum* de tout étudiant égyptien. Elles méritaient à tous les points de vue d'être connues des Européens. Bien que nourri de souvenirs classiques et versé dans la rhétorique si raffinée des Orientaux, Behâ ne sacrifie que très-rarement au mauvais goût de ses devanciers. Il s'abandonne plus volontiers à son inspiration : aussi est-il comparable à un poëte européen plutôt qu'à aucun de ses compatriotes. N'est-ce pas un sentiment tout moderne, tout occidental de la nature, qui lui a dicté la charmante petite pièce que voici ?

Qu'il est beau mon jardin, où tout est si bien disposé !

Et combien je regrette le temps que j'y ai passé : ma vie y était si verdoyante !

Tout me plaît en lui : son atmosphère tranquille, ses gouttes de rosée.

Souvent, j'y suis venu de grand matin ; mais déjà les nuages brillants m'avaient devancé ;

La rosée sur les feuilles semblait un collier de perles sur la gorge d'une beauté ;

Ses fleurs épanouies répandaient de tous côtés leurs senteurs ;

Ses fruits avaient les tons fauves de la queue du renard.

Et au coucher du soleil, on eût dit que de l'or fondu en recouvrait les feuilles.

Que de fois, sur le Nil qui le traverse, j'ai guidé la barque où se trouvait ma bien-aimée !

Le recueil de Behâ ed-dîn abonde en idylles de cette fraîcheur. Mais la verve du poëte ne s'exerce pas seulement sur des sujets champêtres. Behâ est, par-dessus tout, le chantre de l'à-propos. Une jolie fille entrevue, une lettre d'ami, une invitation, un présent, un souvenir de jeunesse, tout est pour lui matière à impromptus. Il manie également bien la louange

et la satire. Quoi de plus mordant que l'épigramme sur une vieille coquette, dont j'extrais ces quelques vers :

Combien de temps encore minauderas-tu? Tu fais erreur sur le compte de tes années.

La seule couleur de jeunesse qu'il te reste, c'est le fard qui te la donne.

Va, je n'exige rien de ton amour : on ne lève pas d'impôt sur les ruines.

. . . .

Je t'ai vue passer, enveloppée de ton voile : ce n'est là que le titre de l'ouvrage;

J'ai demandé ce qu'il y avait sous ce voile. Des os dans un sac, m'a-t-on répondu !

On voit par ces spécimens combien M. Palmer a eu la main heureuse en choisissant le *diwân* de Behâ ed-dîn, inconnu, pour ainsi dire, avant lui des orientalistes eux-mêmes. Et l'intérêt de cette publication n'est pas seulement littéraire. Son *diwân* apporte mainte contribution à la lexicographie arabe. Non pas que l'auteur recherche les expressions insolites et emprunte, comme tant d'autres, ses termes à la technique des poëtes antéislamiques, mais bien plutôt parce qu'il emploie sans scrupule la langue de son temps et de sa contrée. Il y a donc beaucoup de mots dans ce *diwân*, beaucoup d'allusions à des usages locaux dont nos dictionnaires ne fourniraient pas l'explication. M. Palmer nous la promet dans son troisième volume.

Le texte est très-soigné, et publié avec un grand luxe. Il repose sur l'édition du Kaire, corrigée à l'aide de deux manuscrits de la Bodléienne. J'avais signalé à M. Palmer l'existence d'un bon manuscrit de ce *diwân* dans la bibliothèque de la Société asiatique, malheureusement trop tard pour qu'il pût l'utiliser, son texte étant déjà alors entièrement composé. Ce manuscrit présente des variantes dignes d'être relevées; je les signalerai dans un prochain article. M. Palmer a fait précéder le texte d'une élégante préface, rédigée dans le plus pur arabe, et où il a pu déployer sa profonde connais-

sance de cet idiome. Il a aussi reproduit la notice biographique de Behâ ed-dîn, due à Ibn Khallikân.

Je ne dirai qu'un mot de la traduction. On lui reprochera peut-être, par endroits, une trop grande liberté : c'était une conséquence inévitable de la forme adoptée par M. Palmer. Le savant traducteur a jugé que le public anglais goûterait davantage une traduction en vers. Tout inconvénient disparaîtra, si M. Palmer prend soin de donner, dans les notes du troisième volume, le sens littéral des passages difficiles ainsi que de ceux qu'il a cru devoir paraphraser.

J'appelle, en terminant, l'attention sur le morceau traduit p. 79, dans lequel M. Palmer a réussi à imiter le mètre de l'original. M. Palmer a passé plusieurs années parmi les bédouins du Sinaï, et il en a rapporté la véritable déclamation des mètres arabes. Aussi est-il précieux pour moi de constater que la pièce de ṭawîl anglais composée par lui se scande précisément comme l'indique ma notation du ṭawîl arabe, les accents d'intensité reposant sur toutes les syllabes où je marque un temps fort. Voici, comme échantillon, le premier hémistiche de M. Palmer :

May God párdon thée this sín, oh! whére ís thy lóve I práy.

On voit que cette accentuation correspond de point en point à celle de l'arabe, dans mon système :

Fa'oulon Mafa'ilon Fa'oulon Mafa'ilon.

J'ai réussi à imiter en français les divers mètres arabes, et je compte publier bientôt des spécimens en même temps que des additions à ma *Métrique* portant sur la manière de scander certains pieds finals. Voici comment on peut rendre le ṭawîl (les lettres italiques marquent les endroits où il faut appuyer) :

Coteaux! Bois! et *vous*, lacs *bleus*! et *vous*, *prés*! et *toi*, *vallon!*

STAN. GUYARD.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IX, VII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.